

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३३

फेब्रुवारी १९८०

अंक ५

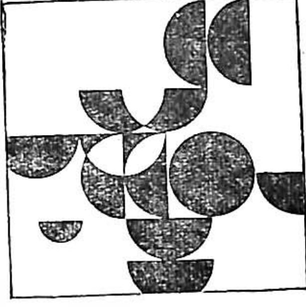
नवभारत





अनुक्रमणिका

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक



नवभारत

वर्ष ३३ । अंक ५ । फेब्रुवारी १९८०
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पु. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

फेब्रुवारी १९८०

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

Δ **रा. ग. जाधव** : मराठीचे भूतपूर्व प्राध्यापक, साक्षेपी समीक्षक व ग्रंथलेखक, विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी संपादक, विश्वकोश कार्यालय, वाई ४१२ ८०३. Δ **दि. य. देशपांडे** : तत्त्वज्ञानाचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, १४ अंबाझरी ले आऊट, नागपूर ४४० ०१०. Δ **वा. वि. मिराशी** : संस्कृतचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक; संस्कृत, प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृतीचे गाढे अभ्यासक व संशोधक; 'कमलासदन', धरमपेठ, नागपूर ४४० ०१०. Δ **रा. पां. निपाणीकर** : उरुण–इस्लामपूर येथील कर्मवीर भाऊराव पाटील महाविद्यालयात प्राध्यापक; १४५, उरुण, शिवाजी चौकाजवळ; उरुण–इस्लामपूर ४१५ ४०९ (सांगली) Δ **देवीदास मुळे** : कोल्हापूर येथील राजाराम महाविद्यालयात राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, राजाराम महाविद्यालय, कोल्हापूर. Δ **आ. ह. साळुंखे** : लालबहाद्दूर शास्त्री कॉलेज सातारा, येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभाग-प्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२, गुरुवार पेठ, सातारा. Δ **र. वै. शिरवैकर** : मानसिक चिकित्सेचे प्रमुख व प्राध्यापक, बी. जे. मेडिकल कॉलेज पुणे आणि स्वतंत्र मानसिक चिकित्सा व्यवसायिक; 'अविरत', लकाकी रोड; शिवाजीनगर, पुणे ४११०१६. Δ **सी. जी. देशपांडे** : मानसशास्त्राचे प्राध्यापक, मानसशास्त्र विभाग, पुणे विद्यापीठ; पोस्ट ऑफीसच्या मागे; बंगला नं. ३; पुणे विद्यापीठ परिसर; पुणे ४११ ००७. Δ **सुभाष भेण्डे** : प्रसिद्ध मराठी लेखक, अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, कीर्ती कॉलेज, मुंबई; ५, ज्ञानदेवी, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१. Δ **भा. ल. भोळे** : राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, नागपूर विद्यापीठ; २१ युनिव्हर्सिटी कॉर्टर्स, अमरावती रोड; नागपूर ४४००१०. Δ **सतीश वि. कुलकर्णी** : विश्वकोशाच्या विज्ञान व तंत्रविद्या कक्षेत अभियांत्रिकीच्या विविध शाखांचे संपादक, विश्वकोश कार्यालय, वाई ४१२८०३. Δ **अ. वि. प्रभुणे** : सामाजिक कार्यकर्ते व वैद्यक-व्यवसायी, वाई ४१२ ८०३.

संपादकीय—

मार्क्सवाद आणि फुले-आंबेडकरवाद

पारंपरिक भारतीय समाजव्यवस्थेचा उलगडा आणि तिच्यात आमूलाग्र परिवर्तन करण्याचा मार्ग केवळ पारंपरिक मार्क्सवादी पद्धतीवर आधारता येणार नाही, ह्या समाजव्यवस्थेचे स्वरूप समजून घेणे आणि तिच्या परिवर्तनाचा मार्ग शोधून काढणे यासाठी, मार्क्सवादापलीकडे जाऊन, जातिव्यवस्था हे जे तिचे अनन्यसाधारण वैशिष्टच आहे त्याच्याकडे विशेषेकरून लक्ष दिले पाहिजे असा एक विचार-प्रवाह जोम धरीत आहे. मार्क्स आणि फुले-आंबेडकर यांच्यांत समन्वय साधला पाहिजे अशा स्वरूपात ही भूमिका अनेकदा मांडण्यात येते.

मार्क्सवाद ही एक विशिष्ट विचारसरणी आहे. निसर्ग, मानवी अस्तित्व, मानवी समाजाची घडण, त्याचा इतिहास, सर्व क्षेत्रांतील मानवाचे अनुभव आणि व्यवहार यांचा सुसंगतपणे उलगडा करू पहाणारी अशी ती एक सर्वंकष विचारसरणी असली तरी, उदा. हेगेलच्या दर्शनासारखी ती केवळ एक विशिष्ट विचारसरणी आहे, एवढेच जे मानीत असतील त्यांच्या दृष्टीने ह्या स्वरूपाचा 'समन्वय' साधावा लागणे ही गंभीर आपत्ती ठरू शकत नाही. अर्थात् दोन विचारसरणींचा समन्वय ही त्या दोहोतून निवडलेल्या कित्येक घटकांची गोळाबेरीज नसते. ह्या घटकांतून एकात्म अशी विचारसरणी निर्माण झाली नाही तर समन्वय साधला असे होणार नाही. आणि अनेकदा मूळच्या विचारसरणीतून असा निवडलेला घटक, एका वेगळया, एकात्म विचारसरणीत जेव्हा सुसंगतपणे नांदू लागतो आणि तिच्यात सहभागी होतो तेव्हा हे साधण्यासाठी त्याच्या मूळ आशयाला एवढी मुरड घालावी लागलेली असते की ते त्याचे मूळचे स्वरूप जवळजवळ हरवून गेलेले असते. मार्क्सवाद आणि फुले-आंबेडकरवाद यांचा समन्वय करू पाहणारा विचारवंत ज्याप्रमाणे ह्या दोन्ही विचारसरणींचा अभ्यासक असला पाहिजे. त्याचप्रमाणे त्याने तात्पुरते, ह्या दोन्ही विचारसरणींबाहेर उभे राहिले पाहिजे आणि आपल्या समोरील समग्र प्रश्नाचा समाधानकारक उलगडा करण्यात प्रत्येक विचार-सरणी नेमकी कुठे आणि कशी अपुरी पडते ते पाहिले पाहिजे. मार्क्सवाद ही परिचित अशी विचारसरणी आहे. फुले-आंबेडकरवाद अशी, एक विशिष्ट विचारसरणी म्हणून ओळखता येण्याजोगी विचारसरणी असेल तर तिची सैद्धान्तिक चौकटही समन्वयवादी विचारवंताला स्पष्ट करावी लागेल. आणि मग ह्या दोन भिन्न, कदाचित् काही अंशी परस्परविरोधी आणि काही बाबतींत परस्परपूरक म्हणून मानण्यात येणाऱ्या विचारसरणींची वास्तव परिस्थितीच्या निकषावर तपासणी करून, त्यांचे विधायक सामर्थ्य आणि अपुरेपणा उघड करून त्यांचा एका सुसंगत आणि एकजीव अशा विचारसरणीत समन्वय केला पाहिजे. हे काम जितके महत्वाचे आहे तितकेच बिकट आहे. पण जोपर्यंत ते पद्धतशीरपणे आणि गंभीरपणे हाती घेण्यात येत नाही तोपर्यंत 'आम्हाला मार्क्सही हवा आणि फुले-आंबेडकरही हवेत' हे म्हणणे केवळ एक घोषवाक्य रहाते. विचारपूर्वक स्वीकारलेल्या सिद्धांताचे स्वरूप त्याला येऊ शकत नाही.

सर्वसामान्यपणे मार्क्सवादी हे मार्क्सवादाचा इतर विचारसरणीशी समन्वय साधू पहात नाहीत. असा समन्वय साधू पहाणे म्हणजे मार्क्सवाद मानवी अस्तित्वाविषयीचे समग्र दर्शन म्हणून अपुरा आहे, तत्त्वत:च अपुरा आहे असे मान्य करणे ठरते. आणि सर्वंकष विचारसरणीची तार्किक बांध-णीच अशी असते की जी सर्वंकष विचारसरणी तत्त्वत: अपुरी ठरते ती त्याच कारणामुळे तत्त्वत: अप्र-माणही ठरते. मार्क्सवाद ही निसर्ग, मानवी अस्तित्व, मानवाचे सर्व क्षेत्रांतील अनुभव आणि व्यवहार, मानवजातीचा इतिहास, विशिष्ट मानवी समाजात विशिष्ट काली आणि विशिष्ट परिस्थितीत घडून आलेल्या ऐतिहासिक प्रक्रिया, त्यांनी स्वीकारलेल्या मूल्यव्यवस्था, त्यांनी स्वीकारलेले निसर्गविषयीचे, मानवी प्रकृती व आदर्श ह्यांविषयीचे सिद्धांत, ह्या सर्वांचा सुसंगतपणे उलगडा करणारी समग्रलक्षी विचारसरणी आहे. ह्यामुळे तिची दुसऱ्या विचारसरणीशी तार्किक टक्कर होऊ शकत नाही. ही दुसरी

विचारसरणी जरी मार्क्सवादाशी विरोधाचा पवित्रा धारण करून खडी असली आणि त्याच्याशी झुंजू पहात असली, त्याचे खंडन करू पहात असली तरी मार्क्सवादाच्या दृष्टीने अशी झुंज असूच शकत नाही. कारण ही दुसरी विरोधी विचारसरणी आणि मार्क्सवाद एकाच पातळीवर असत नाहीत. एकाच त्रयस्थ सत्याचे वेगवेगळ्या पद्धतींनी लावण्यात आलेले आणि म्हणून परस्परविसंगत असलेले अर्थ असे ह्या दोन विचारसरणींमधील नाते मार्क्सवादाच्या दृष्टीने नसते. दुसऱ्या विचारसरणीच्या दृष्टीने जरी ते नाते असे असले तरी मार्क्सवादाच्या दृष्टीने ते तसे नसते. ही दुसरी विचारसरणी मार्क्सवादाच्या दृष्टीने केवळ एक 'दत्त' (datum) असते. तिच्या आशयाचा, आणि त्याबरोबरच ह्या आशयात मार्क्सवादी तत्त्वांशी आणि कार्यक्रमाशी जो विरोध सुप्तपणे किंवा प्रकटपणे अंतर्भूत असतो त्याचा सोपपत्तिक उलगडा करणे हे मार्क्सवादाचे काम असते. तिचे तार्किक खंडन करणे अनावश्यक असते. कोणत्या समाजात कोणत्या विशिष्ट परिस्थितीत ही विचारसरणी उदयाला आली, ह्या समाजाची वर्गरचना काय होती, ह्या विचारसरणीची वर्गीय मुळे कुठे होती, म्हणजे त्या विचारसरणीतील संकल्पना आणि सिद्धांत स्वीकारले गेल्यामुळे कोणत्या वर्गाच्या हितसंबंधाचे, कोणत्या प्रकारे पोषण होत होते हे सविस्तरपणे, तपशीलवारपणे दाखवून दिले की त्या विचारसरणीचा उलगडा होतो. आणि मग अर्थात् तिचे खंडन करण्याचे प्रयोजन उरत नाही. तिचे विसर्जन झालेले असते.

एखादा भ्रमिष्ट माणूस सर्वांशी भांडत असतो. इतरांच्या दृष्टीने ही त्याची भांडणे निष्कारण आणि निरर्थक असतात पण त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीने त्यांना योग्य आणि पुरेशी कारणे असतात, महत्त्वाचा अर्थ असतो. त्याला तपासायला आणि त्याच्यावर उपचार करायला आलेल्या डॉक्टराशीही तो भांडतो. पण डॉक्टरच्या दृष्टीने ते भांडण नसतेच. डॉक्टर त्याला आपली बाजू समजावून देत नाही, आपल्याशी भांडण्याचे खरोखर काही कारण नाही हे बिनतोड पुरावा आणि युक्तिवाद यांच्या आधारे त्याला पटवून देण्याचा प्रयत्न करीत नाही. कोणत्या खोल मनोगंडांचा आविष्कार ह्या भांडणाच्या प्रवृत्तीतून होत आहे हे समजून घेण्याचा तो प्रयत्न करतो. भ्रमिष्ट माणूस भांडणाच्या ओघात जी विधाने करतो त्यांची सत्यता पारखून घेण्याचा प्रश्नच नसतो. ज्या खोल आणि त्या माणसाला स्वतःला अज्ञात असलेल्या मनोगंडांतून ही विधाने उद्‌भवत असतात त्यांचा सूचकतेने निर्देश करणाऱ्या खाणाखुणा ह्या विधानांत आढळतात एवढेच त्यांचे महत्त्व असते. मार्क्सवादाच्या दृष्टीने विरोधी विचारसरणीचे स्वरूप आणि म्हणून तिच्याशी मुकाबला करण्याची योग्य पद्धती अशीच आहे. त्या विचारसरणीने मांडलेले सिद्धांत असत्य आहेत असे दाखवून देऊन त्यांचे खंडन करण्यात हशील नसते. फक्त त्यांची वर्गीय मुळे अनावृत करायची असतात.

मार्क्सवादाचा विरोधी विचारसरणीकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन आणि डॉक्टराचा भ्रमिष्टाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन यांच्यांत दाखविलेले हे सादृश्य दिशाभूल करणारे आहे असे अनेकांना वाटेल. हे सादृश्य परिपूर्ण नाही हे उघडच आहे. पण जो विशिष्ट तार्किक मुद्दा विशद करण्यासाठी त्याचा वापर करण्यात आला आहे त्या मुद्द्याच्या संदर्भात ते दिशाभूल करणारे नाही. मुद्दा असा आहे की मार्क्सवाद इतर विचारसरणींकडे वास्तवतेचे यथार्थ निरूपण करण्यासाठी केलेले प्रयत्न म्हणून पहात नाही आणि म्हणून हे निरूपण कितपत सत्य आहे, वास्तवतेचे स्वतःचे स्वरूप आणि त्याचे करण्यात आलेले वर्णन कितपत जुळतात ह्याचे परीक्षण करीत नाही ; तर कोणत्याही इतर विचारसरणीकडे, वास्तवतेचे, (भौतिक आणि सामाजिक वास्तवतेचे), विशिष्ट परिस्थितीत एका विशिष्ट समाजातील एका विशिष्ट वर्गाच्या मनात पडलेले आणि त्या वर्गाच्या हितसंबंधाने आकारित आणि नियत झालेले प्रतिबिंब म्हणून पहातो.

ह्यावर कदाचित् असा आक्षेप येईल की भ्रमिष्ट माणसाचा भ्रम आणि एखाद्या वर्गाने वास्तवतेचे केलेले निरूपण यांच्यांत मूलतः भेद आहे. एखाद्या वर्गाला वास्तवतेचे झालेले दर्शन त्याच्या वर्गीय हितसंबंधाच्या दडपणामुळे विकृत झालेले असले तरी त्याच्यात सत्याचा अंश असू शकेल. आणि

म्हणून, ह्या दर्शनातील विकृती दूर करून त्याच्यात अंतर्भूत असलेले सत्य मानवजातीने आतापर्यंत संग्रहित केलेल्या सत्यांत सामावून घेता येईल. भ्रमिष्टाच्या भ्रमाचे केवळ विसर्जन करायचे असते. वर्गीय दृष्टिकोणाला प्राप्त झालेल्या वास्तवतेच्या दर्शनाचे असे समूळ विसर्जन करायचे नसते. ह्या दर्शनात विकृतीचा जो अंश असतो तेवढा दूर करायचा असतो. आणि उरलेले जे निखळ सत्य असते त्याचा स्वीकार करायचा असतो.

पण ह्या उत्तरात असे गृहीत आहे की सत्य शोधून काढण्याचा, सत्य काय आहे आणि असत्य काय आहे हे ठरविण्याचा स्वायत्त असा एक मानवी व्यवहार आहे. ह्या व्यवहाराचे स्वतःचे असे निकष आहेत; पुरावा कधी सुसंबंधित असतो, कधी पुरेसा असतो, युक्तिवाद प्रमाण कधी असतो हे ठरविण्याचे स्वतःचे निकष आहेत. ह्या निकषांनी ह्या व्यवहाराचे नियमन होते. उदा. भौतिक विज्ञानांची पद्धतशीर आणि प्रचंड वाढ ही बुर्ज्वा वर्गाच्या ऐतिहासिक कालखंडात झाली. आणि ज्या वैज्ञानिक पद्धतीवर हे ज्ञान आणि त्याची प्रगती आधारलेली आहे त्या पद्धतीची स्पष्ट आणि स्थिर कल्पनाही ह्याच कालखंडात रूढ झाली. तेव्हा विज्ञान आणि वैज्ञानिक पद्धती ही बुर्ज्वा वर्गाची निर्मिती आहे. ही निर्मिती बुर्ज्वा वर्गाने का केली, वैज्ञानिक ज्ञानाची आणि पद्धतीची एक विशिष्ट कल्पना ह्या वर्गाने का घडविली आणि स्वीकारली ह्याची कारणे त्या वर्गाच्या विशिष्ट वर्गीय हितसंबंधाशी निगडित आहेत. इतिहासातील अगोदरच्या वरचढ वर्गांनी विज्ञान का निर्माण केले नाही आणि बुर्ज्वा वर्गानेच ते का निर्माण केले ह्याची काही कारणे असणार; ह्या घटनेचे काही स्पष्टीकरण देता आले पाहिजे आणि हे स्पष्टीकरण एकाच प्रकारे देता येईल. स्वतःच्या वर्गीय हितसंबंधांचे संरक्षण आणि संवर्धन करण्यासाठी बुर्ज्वा वर्गाला वैज्ञानिक ज्ञानाची आवश्यकता होती आणि म्हणून हे ज्ञान त्याने निर्माण केले. पण एवढ्या स्पष्टीकरणाने भागणार नाही. वैज्ञानिक ज्ञान निर्माण करण्याची क्षमता बुर्ज्वा वर्गाच्या ठिकाणी कशी निर्माण झाली ह्याचेही स्पष्टीकरण करावे लागेल. आणि हे स्पष्टीकरणही 'वर्गीय' असेल. आपल्याला असे दाखवून द्यावे लागेल की वैज्ञानिक ज्ञानाची जी संकल्पना आहे आणि निसर्गाच्या ज्या चित्रावर ही संकल्पना आधारलेली आहे त्यांच्यांत बुर्ज्वा वर्गाच्या हितसंबंधांचे प्रतिबिंब पडलेले आहे. ह्या हितसंबंधांची जाणीव जिच्या मनाशी एकजीव झाली आहे अशा व्यक्तीला विश्व स्वाभाविकपणे ह्या स्वरूपात प्रतीत होईल. उदा. प्रत्येक व्यक्ती इतर व्यक्तींहून अलग असते आणि तिला स्वतःच्या प्रवृत्तीनुसार वागण्याची, स्वतःच्या मार्गाने जाण्याची पूर्ण मोकळीक असली पाहिजे हे तत्त्व बुर्ज्वा वर्गाच्या हिताचे आहे. कारण समाजात हे तत्त्व पाळले गेले तर भांडवलदाराला स्वतःचा जास्तीत जास्त फायदा होईल अशा रीतीने वागण्याची मोकळीक राहील. अशा वागणुकीवर कोणतेही 'बाह्य' कायदेशीर किंवा नैतिक बंधन पडणार नाही. हे तत्त्व ज्याच्या मनात मुरले आहे अशी व्यक्ती निसर्गाकडे पहाते तेव्हा निसर्ग हा अलग अलग अशा परमाणूंचा समूह आहे, आणि अशा परमाणूंच्या स्वतःच्या गतींची गोळाबेरीज म्हणजे त्या परमाणूंनी घडलेल्या मोठ्या वस्तूची गती असते असे निसर्गाचे चित्र तिला भावेल. आणि चित्र, पूर्वीच्या ॲरिस्टॉटीलियन चित्रापेक्षा भौतिक विज्ञानांच्या उदयाला पोषक ठरेल.

ह्या पद्धतीने विज्ञानाच्या उदयाचे आणि विकासाचे स्पष्टीकरण मार्क्सवाद देऊ शकेल. पण ह्या स्पष्टीकरणानंतरही एक प्रश्न उरतोच आणि ज्ञानाचा एक प्रकार हे विज्ञानाचे जे स्वरूप आहे त्याच्या गाभ्याला जाऊन भिडणारा असा प्रश्न आहे. प्रश्न असा की वैज्ञानिक उपपत्तींचे प्रामाण्य जेव्हा आपण स्वीकारतो किंवा नाकारतो तेव्हा आपण ते 'वर्गीय' दृष्टिकोनातून स्वीकारीत किंवा नाकारीत असतो का ? विज्ञानात एखादा अभ्युपगम कुणाला कसा सुचला ह्याचे स्पष्टीकरण 'वर्गीय' उपपत्ती देऊ शकेल. पण निरीक्षण, प्रयोग आणि तार्किक युक्तिवाद यांच्या साहाय्याने वस्तुस्थितीशी सुसंगती आणि अंतर्गत तार्किक सुसंगती यांच्या निकषावर, ह्या अभ्युपगमाचे जेव्हा परीक्षण होते, ह्या निकषावर जर ते टिकले तर मान्य उपपत्तींच्या समूहात आणि व्यवस्थेत जेव्हा त्यांना सामावून घेण्यात येते तेव्हा हा व्यवहारही वर्गीय व्यवहार असतो का ? तो जर वर्गीय व्यवहार नसेल, मानवी ज्ञान आणि त्याचे प्रामाण्य

नवभारत

फेब्रुवारी १९८०

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

△ **रा. ग. जाधव** : मराठीचे भूतपूर्व प्राध्यापक, साक्षेपी समीक्षक व ग्रंथलेखक, विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी संपादक, विश्वकोश कार्यालय, वाई ४१२ ८०३. △ **दि. य. देशपांडे** : तत्त्वज्ञानाचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, १४ अंबाझरी ले आऊट, नागपूर ४४० ०१०. △ **वा. वि. मिराशी** : संस्कृतचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक; संस्कृत, प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृतीचे गाढे अभ्यासक व संशोधक; 'कमलासदन', धरमपेठ, नागपूर ४४० ०१०. △ **रा. पां. निपाणीकर** : उरुण-इस्लामपूर येथील कर्मवीर भाऊराव पाटील महाविद्यालयात प्राध्यापक; १४५, उरुण, शिवाजी चौकाजवळ; उरुण-इस्लामपूर ४१५ ४०९ (सांगली) △ **देवीदास मुळे** : कोल्हापूर येथील राजाराम महाविद्यालयात राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, राजाराम महाविद्यालय, कोल्हापूर. △ **आ. ह. साळुंखे** : लालबहाद्दूर शास्त्री कॉलेज सातारा, येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभाग-प्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२, गुरुवार पेठ, सातारा. △ **र. वै. शिरवैकर** : मानसिक चिकित्सेचे प्रमुख व प्राध्यापक, बी. जे. मेडिकल कॉलेज पुणे आणि स्वतंत्र मानसिक चिकित्सा व्यवसायिक; 'अविरत', लकाकी रोड; शिवाजीनगर, पुणे ४११०१६. △ **सी. जी. देशपांडे** : मानसशास्त्राचे प्राध्यापक, मानसशास्त्र विभाग, पुणे विद्यापीठ; पोस्ट ऑफीसच्या मागे; बंगला नं. ३; पुणे विद्यापीठ परिसर; पुणे ४११ ००७. △ **सुभाष भेण्डे** : प्रसिद्ध मराठी लेखक, अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, कीर्ती कॉलेज, मुंबई; ५, ज्ञानदेवी, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१. △ **भा. ल. भोळे** : राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, नागपूर विद्यापीठ; २१ युनिव्हर्सिटी कॉर्टर्स, अमरावती रोड; नागपूर ४४००१०. △ **सतीश वि. कुलकर्णी** : विश्वकोशाच्या विज्ञान व तंत्रविद्या कक्षेत अभियांत्रिकीच्या विविध शाखांचे संपादक, विश्वकोश कार्यालय, वाई ४१२८०३. △ **अ. वि. प्रभुणे** : सामाजिक कार्यकर्ते व वैद्यक-व्यवसायी, वाई ४१२ ८०३.

संपादकीय—

मार्क्सवाद आणि फुले–आंबेडकरवाद

पारंपरिक भारतीय समाजव्यवस्थेचा उलगडा आणि तिच्यात आमूलाग्र परिवर्तन करण्याचा मार्ग केवळ पारंपरिक मार्क्सवादी पद्धतीवर आधारता येणार नाही, ह्या समाजव्यवस्थेचे स्वरूप समजून घेणे आणि तिच्या परिवर्तनाचा मार्ग शोधून काढणे यासाठी, मार्क्सवादापलीकडे जाऊन, जातिव्यवस्था हे जे तिचे अनन्यसाधारण वैशिष्टच आहे त्याच्याकडे विशेषेकरून लक्ष दिले पाहिजे असा एक विचार-प्रवाह जोम धरीत आहे. मार्क्स आणि फुले–आंबेडकर यांच्यांत समन्वय साधला पाहिजे अशा स्वरूपात ही भूमिका अनेकदा मांडण्यात येते.

मार्क्सवाद ही एक विशिष्ट विचारसरणी आहे. निसर्ग, मानवी अस्तित्व, मानवी समाजाची घडण, त्याचा इतिहास, सर्व क्षेत्रांतील मानवाचे अनुभव आणि व्यवहार यांचा सुसंगतपणे उलगडा करू पहाणारी अशी ती एक सर्वंकष विचारसरणी असली तरी, उदा. हेगेलच्या दर्शनासारखी ती केवळ एक विशिष्ट विचारसरणी आहे, एवढेच जे मानीत असतील त्यांच्या दृष्टीने ह्या स्वरूपाचा ‘समन्वय’ साधावा लागणे ही गंभीर आपत्ती ठरू शकत नाही. अर्थात् दोन विचारसरणींचा समन्वय ही त्या दोहोतून निवडलेल्या कित्येक घटकांची गोळाबेरीज नसते. ह्या घटकांतून एकात्म अशी विचारसरणी निर्माण झाली नाही तर समन्वय साधला असे होणार नाही. आणि अनेकदा मूळच्या विचारसरणीतून असा निवडलेला घटक, एका वेगळ्या, एकात्म विचारसरणीत जेव्हा सुसंगतपणे नांदू लागतो आणि तिच्यात सहभागी होतो तेव्हा हे साधण्यासाठी त्याच्या मूळ आशयाला एवढी मुरड घालावी लागलेली असते की ते त्याचे मूळचे स्वरूप जवळजवळ हरवून गेलेले असते. मार्क्सवाद आणि फुले–आंबेडकरवाद यांचा समन्वय करू पाहणारा विचारवंत ज्याप्रमाणे ह्या दोन्ही विचारसरणींचा अभ्यासक असला पाहिजे त्याचप्रमाणे त्याने तात्पुरते, ह्या दोन्ही विचारसरणींबाहेर उभे राहिले पाहिजे आणि आपल्या समोरील समग्र प्रश्नाचा समाधानकारक उलगडा करण्यात प्रत्येक विचार-सरणी नेमकी कुठे आणि कशी अपुरी पडते ते पाहिले पाहिजे. मार्क्सवाद ही परिचित अशी विचारसरणी आहे. फुले–आंबेडकरवाद अशी, एक विशिष्ट विचारसरणी म्हणून ओळखता येण्याजोगी विचारसरणी असेल तर तिची सैद्धान्तिक चौकटही समन्वयवादी विचारवंताला स्पष्ट करावी लागेल. आणि मग ह्या दोन भिन्न, कदाचित् काही अंशी परस्परविरोधी आणि काही बाबतींत परस्परपूरक म्हणून मानण्यात येणाऱ्या विचारसरणींची वास्तव परिस्थितीच्या निकषावर तपासणी करून, त्यांचे विधायक सामर्थ्य आणि अपुरेपणा उघड करून त्यांचा एका सुसंगत आणि एकजीव अशा विचारसरणीत समन्वय केला पाहिजे. हे काम जितके महत्वाचे आहे तितकेच बिकट आहे. पण जोपर्यंत ते पद्धतशीरपणे आणि गंभीरपणे हाती घेण्यात येत नाही तोपर्यंत ‘आम्हाला मार्क्सही हवा आणि फुले–आंबेडकरही हवेत’ हे म्हणणे केवळ एक घोषवाक्य रहाते. विचारपूर्वक स्वीकारलेल्या सिद्धांताचे स्वरूप त्याला येऊ शकत नाही.

सर्वसामान्यपणे मार्क्सवादी हे मार्क्सवादाचा इतर विचारसरणीशी समन्वय साधू पहात नाहीत. असा समन्वय साधू पहाणे म्हणजे मार्क्सवाद मानवी अस्तित्वाविषयीचे समग्र दर्शन म्हणून अपुरा आहे, तत्त्वत:च अपुरा आहे असे मान्य करणे ठरते. आणि सर्वंकष विचारसरणीची तार्किक बांध-णीच अशी असते की जी सर्वंकष विचारसरणी तत्त्वत: अपुरी ठरते ती त्याच कारणामुळे तत्त्वत: अप्र-माणही ठरते. मार्क्सवाद ही निसर्ग, मानवी अस्तित्व, मानवाचे सर्व क्षेत्रांतील अनुभव आणि व्यवहार, मानवजातीचा इतिहास, विशिष्ट मानवी समाजात विशिष्ट काली आणि विशिष्ट परिस्थितीत घडून आलेल्या ऐतिहासिक प्रक्रिया, त्यांनी स्वीकारलेल्या मूल्यव्यवस्था, त्यांनी स्वीकारलेले निसर्गाविषयीचे, मानवी प्रकृती व आदर्श ह्यांविषयीचे सिद्धांत, ह्या सर्वांचा सुसंगतपणे उलगडा करणारी समग्रलक्षी विचारसरणी आहे. ह्यामुळे तिची दुसऱ्या विचारसरणीशी तार्किक टक्कर होऊ शकत नाही. ही दुसरी

अनुक्रमणिका

विचारसरणी जरी मार्क्सवादाशी विरोधाचा पवित्रा धारण करून खडी असली आणि त्याच्याशी झुंजू पहात असली, त्याचे खंडन करू पहात असली तरी मार्क्सवादाच्या दृष्टीने अशी झुंज असूच शकत नाही. कारण ही दुसरी विरोधी विचारसरणी आणि मार्क्सवाद एकाच पातळीवर असत नाहीत. एकाच त्रयस्थ सत्याचे वेगवेगळ्या पद्धतींनी लावण्यात आलेले आणि म्हणून परस्परविसंगत असलेले अर्थ असे ह्या दोन विचारसरणींमधील नाते मार्क्सवादाच्या दृष्टीने नसते. दुसऱ्या विचारसरणीच्या दृष्टीने जरी ते नाते असे असले तरी मार्क्सवादाच्या दृष्टीने ते तसे नसते. ही दुसरी विचारसरणी मार्क्सवादाच्या दृष्टीने केवळ एक 'दत्त' (datum) असते. तिच्या आशयाचा, आणि त्याबरोबरच ह्या आशयात मार्क्सवादी तत्त्वांशी आणि कार्यक्रमाशी जो विरोध सुप्तपणे किंवा प्रकटपणे अंतर्भूत असतो त्याचा सोपपत्तिक उलगडा करणे हे मार्क्सवादाचे काम असते. तिचे तार्किक खंडन करणे अनावश्यक असते. कोणत्या समाजात कोणत्या विशिष्ट परिस्थितीत ही विचारसरणी उदयाला आली, ह्या समाजाची वर्गरचना काय होती, ह्या विचारसरणीची वर्गीय मुळे कुठे होती, म्हणजे त्या विचारसरणीतील संकल्पना आणि सिद्धांत स्वीकारले गेल्यामुळे कोणत्या वर्गाच्या हितसंबंधाचे, कोणत्या प्रकारे पोषण होत होते हे सविस्तरपणे, तपशीलवारपणे दाखवून दिले की त्या विचारसरणीचा उलगडा होतो. आणि मग अर्थात् तिचे खंडन करण्याचे प्रयोजन उरत नाही. तिचे विसर्जन झालेले असते.

एखादा भ्रमिष्ट माणूस सर्वांशी भांडत असतो. इतरांच्या दृष्टीने ही त्याची भांडणे निष्कारण आणि निरर्थक असतात पण त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीने त्यांना योग्य आणि पुरेशी कारणे असतात, महत्त्वाचा अर्थ असतो. त्याला तपासायला आणि त्याच्यावर उपचार करायला आलेल्या डॉक्टराशीही तो भांडतो. पण डॉक्टरच्या दृष्टीने ते भांडण नसतेच. डॉक्टर त्याला आपली बाजू समजावून देत नाही, आपल्याशी भांडण्याचे खरोखर काही कारण नाही हे बिनतोड पुरावा आणि युक्तिवाद यांच्या आधारे त्याला पटवून देण्याचा प्रयत्न करीत नाही. कोणत्या खोल मनोगंडांचा आविष्कार ह्या भांडणाच्या प्रवृत्तीतून होत आहे हे समजून घेण्याचा तो प्रयत्न करतो. भ्रमिष्ट माणूस भांडणाच्या ओघात जी विधाने करतो त्यांची सत्यता पारखून घेण्याचा प्रश्नच नसतो. ज्या खोल आणि त्या माणसाला स्वतःला अज्ञात असलेल्या मनोगंडांतून ही विधाने उद्‌भवत असतात त्यांचा सूचकतेने निर्देश करणाऱ्या खाणाखुणा ह्या विधानांत आढळतात एवढेच त्यांचे महत्त्व असते. मार्क्सवादाच्या दृष्टीने विरोधी विचारसरणीचे स्वरूप आणि म्हणून तिच्याशी मुकाबला करण्याची योग्य पद्धती अशीच आहे. त्या विचारसरणीने मांडलेले सिद्धांत असत्य आहेत असे दाखवून देऊन त्यांचे खंडन करण्यात हशील नसते. फक्त त्यांची वर्गीय मुळे अनावृत करायची असतात.

मार्क्सवादाचा विरोधी विचारसरणीकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन आणि डॉक्टराचा भ्रमिष्टाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन यांच्यांत दाखविलेले हे सादृश्य दिशाभूल करणारे आहे असे अनेकांना वाटेल. हे सादृश्य परिपूर्ण नाही हे उघडच आहे. पण जो विशिष्ट तार्किक मुद्दा विशद करण्यासाठी त्याचा वापर करण्यात आला आहे त्या मुद्द्याच्या संदर्भात ते दिशाभूल करणारे नाही. मुद्दा असा आहे की मार्क्सवाद इतर विचारसरणींकडे वास्तवतेचे यथार्थ निरूपण करण्यासाठी केलेले प्रयत्न म्हणून पहात नाही आणि म्हणून हे निरूपण कितपत सत्य आहे, वास्तवतेचे स्वतःचे स्वरूप आणि त्याचे करण्यात आलेले वर्णन कितपत जुळतात ह्याचे परीक्षण करीत नाही ; तर कोणत्याही इतर विचारसरणीकडे, वास्तवतेचे, (भौतिक आणि सामाजिक वास्तवतेचे), विशिष्ट परिस्थितीत एका विशिष्ट समाजातील एका विशिष्ट वर्गाच्या मनात पडलेले आणि त्या वर्गाच्या हितसंबंधाने आकारित आणि नियत झालेले प्रतिबिंब म्हणून पहातो.

ह्यावर कदाचित् असा आक्षेप येईल की भ्रमिष्ट माणसाचा भ्रम आणि एखाद्या वर्गाने वास्तवतेचे केलेले निरूपण यांच्यांत मूलतः भेद आहे. एखाद्या वर्गाला वास्तवतेचे झालेले दर्शन त्याच्या वर्गीय हितसंबंधाच्या दडपणामुळे विकृत झालेले असले तरी त्याच्यात सत्याचा अंश असू शकेल. आणि

म्हणून, ह्या दर्शनातील विकृती दूर करून त्याच्यात अंतर्भूत असलेले सत्य मानवजातीने आतापर्यंत संग्रहित केलेल्या सत्यांत सामावून घेता येईल. भ्रमिष्टाच्या भ्रमाचे केवळ विसर्जन करायचे असते. वर्गीय दृष्टिकोणाला प्राप्त झालेल्या वास्तवतेच्या दर्शनाचे असे समूळ विसर्जन करायचे नसते. ह्या दर्शनात विकृतीचा जो अंश असतो तेवढा दूर करायचा असतो. आणि उरलेले जे निखळ सत्य असते त्याचा स्वीकार करायचा असतो.

पण ह्या उत्तरात असे गृहीत आहे की सत्य शोधून काढण्याचा, सत्य काय आहे आणि असत्य काय आहे हे ठरविण्याचा स्वायत्त असा एक मानवी व्यवहार आहे. ह्या व्यवहाराचे स्वतःचे असे निकष आहेत; पुरावा कधी सुसंबंधित असतो, कधी पुरेसा असतो, युक्तिवाद प्रमाण कधी असतो हे ठरविण्याचे स्वतःचे निकष आहेत. ह्या निकषांनी ह्या व्यवहाराचे नियमन होते. उदा. भौतिक विज्ञानांची पद्धतशीर आणि प्रचंड वाढ ही बुर्ज्वा वर्गाच्या ऐतिहासिक कालखंडात झाली. आणि ज्या वैज्ञानिक पद्धतीवर हे ज्ञान आणि त्याची प्रगती आधारलेली आहे त्या पद्धतीची स्पष्ट आणि स्थिर कल्पनाही ह्याच कालखंडात रूढ झाली. तेव्हा विज्ञान आणि वैज्ञानिक पद्धती ही बुर्ज्वा वर्गाची निर्मिती आहे. ही निर्मिती बुर्ज्वा वर्गाने का केली, वैज्ञानिक ज्ञानाची आणि पद्धतीची एक विशिष्ट कल्पना ह्या वर्गाने का घडविली आणि स्वीकारली ह्याची कारणे त्या वर्गाच्या विशिष्ट वर्गीय हितसंबंधाशी निगडित आहेत. इतिहासातील अगोदरच्या वरचढ वर्गांनी विज्ञान का निर्माण केले नाही आणि बुर्ज्वा वर्गानेच ते का निर्माण केले ह्याची काही कारणे असणार; ह्या घटनेचे काही स्पष्टीकरण देता आले पाहिजे आणि हे स्पष्टीकरण एकाच प्रकारे देता येईल. स्वतःच्या वर्गीय हितसंबंधांचे संरक्षण आणि संवर्धन करण्यासाठी बुर्ज्वा वर्गाला वैज्ञानिक ज्ञानाची आवश्यकता होती आणि म्हणून हे ज्ञान त्याने निर्माण केले. पण एवढ्या स्पष्टीकरणाने भागणार नाही. वैज्ञानिक ज्ञान निर्माण करण्याची क्षमता बुर्ज्वा वर्गाच्या ठिकाणी कशी निर्माण झाली ह्याचेही स्पष्टीकरण करावे लागेल. आणि हे स्पष्टीकरणही 'वर्गीय' असेल. आपल्याला असे दाखवून द्यावे लागेल की वैज्ञानिक ज्ञानाची जी संकल्पना आहे आणि निसर्गाच्या ज्या चित्रावर ही संकल्पना आधारलेली आहे त्यांच्यांत बुर्ज्वा वर्गाच्या हितसंबंधांचे प्रतिबिंब पडलेले आहे. ह्या हितसंबंधांची जाणीव जिच्या मनाशी एकजीव झाली आहे अशा व्यक्तीला विश्व स्वाभाविकपणे ह्या स्वरूपात प्रतीत होईल. उदा. प्रत्येक व्यक्ती इतर व्यक्तींहून अलग असते आणि तिला स्वतःच्या प्रवृत्तीनुसार वागण्याची, स्वतःच्या मार्गाने जाण्याची पूर्ण मोकळीक असली पाहिजे हे तत्त्व बुर्ज्वा वर्गाच्या हिताचे आहे. कारण समाजात हे तत्त्व पाळले गेले तर भांडवलदाराला स्वतःचा जास्तीत जास्त फायदा होईल अशा रीतीने वागण्याची मोकळीक राहील. अशा वागणुकीवर कोणतेही 'बाह्य' कायदेशीर किंवा नैतिक बंधन पडणार नाही. हे तत्त्व ज्याच्या मनात मुरले आहे अशी व्यक्ती निसर्गाकडे पहाते तेव्हा निसर्ग हा अलग अलग अशा परमाणूंचा समूह आहे, आणि अशा परमाणूंच्या स्वतःच्या गतींची गोळाबेरीज म्हणजे त्या परमाणूंनी घडलेल्या मोठ्या वस्तूची गती असते असे निसर्गाचे चित्र तिला भावेल. आणि चित्र, पूर्वीच्या ॲरिस्टॉटीलियन चित्रापेक्षा भौतिक विज्ञानांच्या उदयाला पोषक ठरेल.

ह्या पद्धतीने विज्ञानाच्या उदयाचे आणि विकासाचे स्पष्टीकरण मार्क्सवाद देऊ शकेल. पण ह्या स्पष्टीकरणानंतरही एक प्रश्न उरतोच आणि ज्ञानाचा एक प्रकार हे विज्ञानाचे जे स्वरूप आहे त्याच्या गाभ्याला जाऊन भिडणारा असा प्रश्न आहे. प्रश्न असा की वैज्ञानिक उपपत्तींचे प्रामाण्य जेव्हा आपण स्वीकारतो किंवा नाकारतो तेव्हा आपण ते 'वर्गीय' दृष्टिकोनातून स्वीकारीत किंवा नाकारीत असतो का ? विज्ञानात एखादा अभ्युपगम कुणाला कसा सुचला ह्याचे स्पष्टीकरण 'वर्गीय' उपपत्ती देऊ शकेल. पण निरीक्षण, प्रयोग आणि तार्किक युक्तिवाद यांच्या साहाय्याने वस्तुस्थितीशी सुसंगती आणि अंतर्गत तार्किक सुसंगती यांच्या निकषावर, ह्या अभ्युपगमाचे जेव्हा परीक्षण होते, ह्या निकषावर जर ते टिकले तर मान्य उपपत्तींच्या समूहात आणि व्यवस्थेत जेव्हा त्यांना सामावून घेण्यात येते तेव्हा हा व्यवहारही वर्गीय व्यवहार असतो का ? तो जर वर्गीय व्यवहार नसेल, मानवी ज्ञान आणि त्याचे प्रामाण्य

ह्या मूलभूत संकल्पनांवर आधारलेला जर तो स्वायत्त व्यवहार असेल तर मानवी अस्तित्वाविषयीचे एक सर्वंकष तात्त्विक दर्शन म्हणून मार्क्सवादाला मोठीच मर्यादा पडते. कारण मार्क्सवादाला असे मान्य करावे लागेल की मानवी वैचारिक व्यवहाराचे दोन प्रकार असतात. एका प्रकारचा व्यवहार वर्गीय जाणिवेतून निर्माण होतो आणि विकसित होतो. ह्या व्यवहारात एका विशिष्ट वर्गाच्या प्रत्यक्ष, 'भौतिक' स्थितीचे प्रतिबिंब पडत असते. ह्या व्यवहाराचा आशय समजून घेण्यासाठी कोणत्या विशिष्ट वर्गाच्या हितसंबंधांचे, इतिहासाच्या नेमक्या कोणत्या टप्प्यावर आणि कोणत्या मूर्त परिस्थितीत, प्रतिबिंब त्याच्यात पडले आहे एवढेच समजून घेणे आवश्यक असते. ह्या प्रकारच्या व्यवहाराला आपण सोयीसाठी भ्रांत व्यवहार म्हणू या. दुसऱ्या प्रकारचा बौद्धिक व्यवहार हा स्वायत्त असतो, वास्तवतेचे प्रत्येक स्वरूप समजून घेणे, सत्य काय आहे हे निश्चित करणे हे ह्या व्यवहाराचे उद्दिष्ट असते, प्रामाण्याचा दावा करणारी विधाने मांडणे आणि त्यांचा हा दावा तपासणे हे ह्या व्यवहाराचे सार असते. हा व्यवहार वर्गीय हितसंबंधांमुळे अनेकदा विकृत होतो हे मान्य करायला काही हरकत नाही. पण ह्या बरोबरच हा स्वायत्त व्यवहार आहे असे ओळखण्यात अशा विकृतींचे निरसन करणारे मार्गही ह्या व्यवहाराला उपलब्ध असतात, हेही अभिप्रेत असते. कारण असे मार्ग जर उपलब्ध नसते तर तो स्वायत्त व्यवहार आहे ह्या म्हणण्याला अर्थ उरला नसता.

स्वतःच्या निकषांना अनुसरून चालणारा स्वायत्त व्यवहार असतो हे मान्य करण्याने एक सर्वंकष दर्शन म्हणून मार्क्सवादाला मर्यादा तर पडेलच पण त्याच्यात एक अंतर्गत विसंगतीही निर्माण होईल. कारण सामाजिक अस्तित्वाची आणि व्यवहाराची भौतिक बैठक, आणि मूल्ये, नैतिक दंडक, विश्वाच्या स्वरूपाविषयीच्या कल्पना ह्यांची मिळून बनलेली आधारित रचना (सुपरस्ट्रक्चर) हे द्वंद्व, आणि आधारित रचना ही भौतिक बैठकीकडुन ' निर्धारित ' होते हा सिद्धांत कोलमडून पडतो. भौतिक बैठकीकडून ' निर्धारित ' न होणारा असा बौद्धिक व्यवहार उरतो आणि ह्या व्यवहारात स्थान स्वीकारून आपण केवळ वैज्ञानिक उपपत्तींचेच नव्हे, तर मूल्यव्यवस्थांचे, कला आणि साहित्य यांचे, प्रत्यक्ष मार्क्सवादाचे परीक्षण करू शकतो.

तेव्हा मार्क्सवादी हा इतर कोणत्याही विचारसरणीकडे एक ' भ्रांत ' विचारसरणी म्हणूनच पाहू शकेल. स्वतःच्या प्रामाण्याचा दावा करणारी, आपल्याला प्रतिस्पर्धी ठरेल अशी एक विचारसरणी म्हणून तिच्याकडे तो पाहू शकणार नाही, तिचे प्रामाण्य तपासून पाहू शकणार नाही. म्हणून मार्क्सवादाच्या दृष्टीन मार्क्सवाद आणि फुले–आंबेडकरवाद यांचा समन्वय करण्याचा प्रश्नच उपस्थित होऊ शकत नाही. ज्या प्रमाणात फुले–आंबेडकरवाद मार्क्सवादाला विरोधी असेल त्या प्रमाणात मानवी समाजाचे त्यात प्रतिबिंबित झालेले दर्शन विकृत असणार आणि ह्या विकृतीचा केवळ उलगडा करणे हे मार्क्सवाद्याचे काम राहील.

उलट फुले–आंबेडकरवादाच्या दृष्टीने मार्क्सवादाचा त्याच्याशी समन्वय साधण्याचा अर्थ काय राहील हे स्पष्ट करणे आवश्यक आहे. फुले ' निर्मिक ' मानतात, आंबेडकर मानीत नाहीत; पण ही बाब सोडून दिली तर मानवी स्वातंत्र्य आणि समता ही तत्त्वे ते मूलभूत म्हणून स्वीकारतात असे दिसते. प्रत्येक मानवी व्यक्तीचे काही नैसर्गिक हक्क असतात, मानवी व्यक्ती म्हणून सर्वांचे असलेले हे नैसर्गिक हक्क समान असतात, विचारस्वातंत्र्य, आविष्कारस्वातंत्र्य, स्वतःचे सुख संपादन करण्याचा हक्क हे ह्या नैसर्गिक हक्कांमधील काही प्रमुख हक्क होत. कित्येक माणसांना अधिक सुख मिळावे म्हणून इतरांचे हक्क नाकारणे, किंवा त्यांना मर्यादा घालणे म्हणजे व्यक्तींना विषमतेने वागविणे आणि अशी विषम वागणूक व्यक्तींना देणे हे अन्यायाचे सार आहे ही तत्त्वे दोघांनी स्वीकारलेली दिसतात. भारतीय जातिव्यवस्थेचा त्यांनी केलेला निषेध ह्या तत्त्वांवर आधारलेला होता. ह्या तत्त्वांचा आणि मार्क्सवादाचा मेळ कसा घालता येईल हा मोठाच प्रश्न आहे. कारण व्यक्तीचे नैसर्गिक हक्क, समता ही तत्त्वे मार्क्सवादाच्या दृष्टीने बुर्ज्वा आहेत.

फुले–आंबेडकरवाद आणि मार्क्सवाद यांचा समन्वय साधला पाहिजे असे म्हणणाऱ्या विचारवंतांनी ह्या समन्वयाची सैद्धान्तिक मांडणी करणे आज आवश्यक झाले आहे.

अनुक्रमणिका

बार्शी येथील

५४ व्या मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष

प्रा. गंगाधर बाळकृष्ण सरदार

चौपन्नाव्या अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष प्रा. गं. बा. सरदार यांचे आम्ही मनःपूर्वक अभिनंदन करतो. हे संमेलन बार्शी येथे या महिन्याच्या पहिल्या आठवड्यातच भरत आहे. गेली तीन वर्षे साहित्य संमेलनाचे अध्यक्षपद, अपघाताने म्हणा वा योगायोगाने म्हणा, अशाच व्यक्तींकडे आले, की ज्यांनी काही विशिष्ट जीवनमूल्ये जीवनभर एका अविचल निष्ठेने जोपासली. ललित साहित्य हा केवळ मानवी अनुभवांचा आविष्कार नाही, तर काहीएका मानवी ध्येयवादाचा पुरस्कार करणारे ते एक प्रभावी साधन आहे, असेच या जीवननिष्ठ संमेलनाध्यक्षांच्या कार्याचे सार आहे. इतिहासाच्या ज्या एका महत्त्वाच्या टप्प्यावर भारतीय समाज आज उभा आहे, त्या टप्प्यावर जीवननिष्ठ साहित्यविचाराला प्राधान्य येणे स्वाभाविक ठरते. मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्षपद विद्यमान कालस्वराशी चपखल मेळ साधू शकले, असेच श्रीमती दुर्गा भागवत, पु. भा. भावे, वामन चोरघडे आणि प्रा. सरदार यांच्या अध्यक्षपदी झालेल्या निवडीवरून दिसून येते.

प्रा. सरदारांचा जन्म जव्हार (जि. नाशिक) येथे २ ऑक्टो. १९०८ रोजी झाला. हा भाग आदिवासी जमातींचा. या आदिवासी परिसरामुळे बालपणीच त्यांच्या मनात दलित–पीडित समाजाबद्दल जिवंत जिव्हाळा निर्माण झाला. १९३० च्या महात्माजींच्या सत्याग्रहात सरदार सहभागी झाले होते.

एस्. एन्. डी. टी. महाविद्यालयात मराठीचे प्राध्यापक म्हणून त्यांनी दीर्घकाळ अध्यापन केले. अनेक सामाजिक, सांस्कृतिक व साहित्यिक संस्थांशी त्यांचे निकटचे नाते आहे. लेखन आणि भाषण ही त्यांच्या सामाजिक व वाङ्मयीन कार्याची मुख्य साधने होत.

'अर्वाचीन मराठी गद्याची पूर्वपीठिका' (१९३७), 'महाराष्ट्राचे उपेक्षित मानकरी (१९४१), 'संतवाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुती' (१९५०) यांसारखे महत्त्वाचे ग्रंथ सरदारांनी लिहिले. 'महाराष्ट्र जीवन :– परंपरा, प्रगती आणि समस्या' व 'संक्रमणकाळाचे आव्हान' (१९६६) हे दोन महत्त्वाचे ग्रंथ त्यांनी संपादित केले आहेत. याशिवाय 'आगरकरांचा सामाजिक तत्त्वविचार', 'रानडेप्रणीत सामाजिक सुधारणेची तत्त्वमीमांसा' यांसारखे त्यांचे लेखनही महत्त्वाचे आहे. या ग्रंथसंभारापैकी 'संतवाङ्मयाची सामाजिक फलश्रुती' हे त्यांचे पुस्तक विशेष गाजले. न्यायमूर्ती रानड्यांनी संतकार्याची जी ऐतिहासिक मीमांसा गेल्या शतकात पहिल्यांदा केली, त्याच परंपरेत मोडणारा हा प्रयत्न आहे.

१९२० नंतरच्या गांधीयुगात विचारवंतांची जी पिढी आपल्या देशात घडली, त्या पिढीचा एक आकृती नसलेला म्हणजे काहीसा बहुजिनसी आकृतिबंध दिसून येतो. गांधीयुगीन विचारवंत मार्क्सवाद, समाजवाद, सर्वोदय तद्वत्‌च परंपरावाद किंवा पुनरुज्जीवनवाद अशा विविध मार्गांनी

गेल्याचे दिसून येते. काहींनी प्रत्यक्ष विशिष्ट कार्यालाही वाहून घेतल्याचे दिसते. या गांधीयुगातच मर्यादित अशा चिंतनवाचनाच्या क्षेत्रात राहून विचाररूपाने सामाजिक प्रबोधनाचे निष्ठेने कार्य करणारे विचारवंत निर्माण झाले. प्रा. सरदार हे या वर्गात मोडतात. विचारांनी सामाजिक परिवर्तन घडवून आणता येते, अशी त्यांची श्रद्धा आहे. या श्रद्धेपोटीच गेल्या शतकात झालेल्या भारतीय प्रबोधनकारांच्या विचारांचे पुनर्मूल्यमापन करण्याचा प्रयत्न सरदारांनी केला. एवढेच नव्हे, तर मध्ययुगीन संतांनाही सामाजिक प्रबोधनाचे अग्रदूत समजून त्यांच्या कार्याची त्यांनी या दृष्टीने मीमांसा केली.

तथापि इतक्या मागे जाऊनही भारतीय समाजातील तथाकथित प्रबोधनविचाराची परंपरा अजूनही नीटपणे उभी राहिलेली आहे, असे दिसत नाही. तिचे सर्वांगीण व सर्वकष अधिष्ठान निश्चित झालेले नाही. तिच्यातील अनेक सांस्कृतिक धागे एकत्रितपणे गुंतलेले नाहीत. भारतीय प्रबोधनविचाराला, खरे तर, एखादा मोठा प्रेषित लाभणे, ही ऐतिहासिक गरज आहे. प्रा. सरदारांनी मात्र मोठ्या निष्ठेने अशा प्रेषिताची पायवाट तयार करण्याचे काम आयुष्यभर केले.

त्यांना दीर्घकाल आयुरारोग्य लाभावे व आपले जीवितकार्य त्यांनी तडीस न्यावे, हीच परमेश्वराजवळ प्रार्थना !

– रा. ग. जाधव

जी. ई. मूर अनु. दि. य. देशपांडे

बाह्य जगाची सिद्धी*

अनुवादकाची प्रस्तावना

मूरचा 'बाह्य जगाची सिद्धी' हा त्याच्या 'धादांतवादाचे समर्थन' या निबंधाप्रमाणेच अतिशय वैशिष्टयपूर्ण आणि प्रसिद्ध निबंध. त्या निबंधाइतकाच विवाद्य आणि बुचकळयात टाकणारा, पण तितकाच प्रभावी. त्यात बाह्य जगाची एक सिद्धता दिली आहे. ती प्रथमदर्शनी इतकी बालिश वाटावी की एखाद्या थोर तत्त्वज्ञाने गंभीरपणे ती दिली आहे हे खरेही वाटू नये.

या निबंधाचा तीनचतुर्थांश भाग मूरने काही वचनांचे (expressions) अर्थ, त्यांचे भेद आणि परस्परसंबंध यांचे सूक्ष्म विश्लेषण देण्यात घालविला आहे. ही वचने म्हणजे 'बाह्य वस्तू', 'आपल्याबाहेरील वस्तू', 'आपल्या मनाबाहेरील वस्तू', 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू', आणि 'अवकाशात पुरोनिहित (presented) वस्तू' ही होत. त्यांच्यापैकी अनेक (आणि क्वचित् सर्वही) वचने तत्त्वज्ञ समानार्थी म्हणून वापरीत आले आहेत; परंतु वस्तुतः त्यांत अनेक सूक्ष्म भेद आहेत, आणि त्यामुळे त्यांची व्याप्ती (extension) समान नाही. त्यांचे अतिशय काळजीपूर्वक विश्लेषण करून मूरने त्यांचे भेद स्पष्ट केले आहेत. आपल्या बाहेर वस्तू आहेत की नाहीत हा प्रश्न विचारण्यापूर्वी आणि त्याचे उत्तर देण्यापूर्वी 'आपल्याबाहेरील वस्तू' या वचनाचा आणि त्याच्याशी समानार्थी भासणाऱ्या इतर अनेक वचनांचा काटेकोर अर्थ काय आहे हे सांगण्याकरिता निबंधाचा तीनचतुर्थांश भाग खर्ची पडला आहे. हे सर्व विश्लेषण आणि विवेचन परम कौशल्याने आणि अधिकारी पद्धतीने केले आहे.

प्रत्यक्ष सिद्धी फारच छोटी आहे. मूर एक हात उंचावतो व म्हणतो, 'हा एक हात आहे,' आणि मग दुसरा हात उंचावून म्हणतो, 'आणि हा दुसरा'. म्हणून दोन बाह्य वस्तू आहेत. इति सिद्धम्. हात ही एक बाह्य वस्तू आहे, आणि हा हात आहे हे मला खात्रीलायकपणे **ज्ञात** आहे; म्हणून बाह्यवस्तू आहेत हे सिद्ध होते. यावर आक्षेप असा संभवतो की 'हा हात आहे' हे विधान संशयास्पद आहे, आणि म्हणून त्याची सिद्धता अवश्य आहे. अशा सिद्धतेवाचून त्या विधानाचा उपयोग केल्याने मूरची सिद्धता सदोष झाली आहे. यावर मूरचे उत्तर असे आहे की 'हा हात आहे' हे मला निर्विवादपणे **ज्ञात** आहे. ज्या गोष्टी आपल्याला निर्विवादपणे ज्ञात आहेत अशा गोष्टींचा 'हा हात आहे' हे विधान एक उत्तम नमुना आहे. दुसरे असे की जर मी 'हा हात आहे' हे सिद्ध करू शकलो नाही तर 'हा हात आहे' हे विधान मला केवळ श्रद्धेनेच स्वीकारावे लागेल, ते मला **ज्ञात** असू शकत नाही, हे मत चूक आहे. हे मत कांटच्या पुढील वाक्यात व्यक्त झाले आहे : 'जोपर्यंत बाह्य वस्तूंच्या अस्तित्वाची सिद्धता आपल्याला मिळत नाही तोपर्यंत त्यांचे अस्तित्व आपल्याला श्रद्धेनेच स्वीकारावे लागते.' परंतु हे मत चूक आहे. या प्रकारची काही विधाने मला खात्रीलायकपणे **ज्ञात** आहेत हे 'धादांतवादाचे समर्थन' या निबंधात मूरने प्रतिपादले आहे.

* 'Proof of an External World' (1939), *Philosophical Papers* (1959) या ग्रंथात समाविष्ट.

अनुक्रमणिका

या निबंधाने पुष्कळ चर्चा आणि विवाद निर्माण झाला. मूरची सिद्धता अर्थातच बहुतेक तत्त्वज्ञांना मान्य झाली नाही. परंतु तरी मूरच्या युक्तिवादाची सूक्ष्मता आणि त्याचा बारकावा लक्षात घेतला तर तो सकृद्दर्शनी वाटतो तसा उथळ नाही हे लक्षात येते. त्या निबंधाचे काळजीपूर्वक वाचन केल्यास तो प्रथमदर्शनी दिसतो तितका साधा नसून, अधिक गुंतागुंतीचा आणि गंभीरपणे विचारात घेण्याच्या योग्यतेचा आहे हे आपल्याला मान्य करावे लागते.

—दि. य. देशपांडे

पुढील वाचनाकरिता :–

1) Alice Ambrose : 'Moore's 'Proof of an External World' हा *The Philosophy of G. E. Moore*, (ed. P. A. Schilpp) या ग्रंथात समाविष्ट निबंध.

2) G. E. Moore : ' A Reply to my Critics '. वरील ग्रंथातच समाविष्ट.

* * *

कांटच्या **शुद्ध प्रज्ञेची मीमांसा** या ग्रंथाच्या दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत काही असे शब्द आले आहेत की ज्यांचा अनुवाद प्रोफेसर केम्प स्मिथच्या भाषांतरात पुढीलप्रमाणे केला आहे :

> आपल्या बाहेरील वस्तूंचे अस्तित्व आपल्याला केवळ श्रद्धेने स्वीकारावे लागते, आणि जर त्यांच्या अस्तित्वाबद्दल शंका घेण्याचे कोणाच्या डोक्यात आले तर आपण त्याच्या शंकेचा प्रतिकार कोणत्याही समाधानकारक सिद्धतेने करू शकत नाही, ही गोष्ट तत्त्वज्ञानाला सतत अपकीर्तिकारक ठरली आहे.'

या शब्दांवरून हे उघड दिसते की आपल्या बाहेरील वस्तूंची सिद्धता देणे ही गोष्ट कांट बऱ्याच महत्त्वाची मानीत होता; कारण तशी सिद्धता देणे महत्त्वाचे आहे असे जर त्याला वाटले नसते, तर अजून कोणी सिद्धता दिली नाही या गोष्टीचे वर्णन त्याने 'अपकीर्तिकारक' असे सहसा केले नसते. आणि तसेच हेही स्पष्ट दिसते की अशी सिद्धता देणे हे काम तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात यथोचितपणे पडणारे आहे असे तो मानीत होता, कारण तसे नसते, तर अजून सिद्धता दिली गेली नाही ही गोष्ट **तत्त्वज्ञानाला** अपकीर्तिकारक असू शकली नसती.

आता कांट जरी या दोन्ही मतांच्या बाबतीत चुकला असला, तरी आपल्या बाहेरच्या वस्तूंच्या अस्तित्वाची कोणत्या प्रकारची सिद्धता (जर एखादी शक्य असेल तर) देणे शक्य आहे, या प्रश्नाची चर्चा काहीशी महत्त्वाची आहे, आणि तसेच तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात यथोचितपणे पडणारीही आहे याविषयी मला कसलीही शंका नाही. आणि मी जेव्हा हे व्याख्यान लिहावयास आरंभ केला तेव्हा या प्रश्नाची चर्चा करावी असा माझा हेतू होता. परंतु त्याविषयी जे बोलायला पाहिजे त्यापैकी फारच थोडा भाग मी बोलू शकलो आहे हे (जे आपल्या लक्षात येईलच) मी आधीच सांगून टाकतो.

' आपण ... प्रतिकार ... करू शकत नाही ही गोष्ट तत्त्वज्ञानाला अपकीर्तिकारक ठरली आहे ' हे शब्द परमार्थाने घ्यायचे तर ते असे व्यंजित करतात की ज्यावेळी कांटने ते शब्द लिहिले तेव्हा तो स्वतःही प्रस्तुत मुद्द्याची सिद्धता देऊ शकत नव्हता. परंतु तो त्यावेळी स्वतःला त्या मुद्द्याची सिद्धता देण्यास असमर्थ समजत नव्हता हे मला वाटते निर्विवाद आहे. उलट यापूर्वीच्याच वाक्यात **मीमांसे**च्या ज्या आवृत्तीची तो प्रस्तावना लिहीत होता त्या दुसऱ्या आवृत्तीत आपण एक 'तर्ककर्कश सिद्धता' (rigorous proof) दिली आहे असे तो म्हणतो, आणि ही सिद्धता 'एकमेव शक्य सिद्धता' आहे असा आपला विश्वास असल्याचे तो सांगतो. त्याने दिलेल्या सिद्धतेचे वर्णन तो त्या आधीच्या वाक्यात ' आपल्या बाहेरील वस्तूंच्या अस्तित्वाची ' सिद्धता असे करीत नाही, तर तो तिचे वर्णन ' बाह्य प्रतिभानाच्या वस्तुनिष्ठ सत्ते'ची (objective reality of outer intuition) सिद्धता असे करतो. परंतु ' बाह्य प्रतिभानाची वस्तुनिष्ठ सत्ता ' आणि ' आपल्या बाहेरील वस्तूंचे अस्तित्व ' हे शब्दबंध तो अशा तऱ्हेने वापरतो की त्यांपैकी एकाची सिद्धता ही अवश्यमेव दुसऱ्याचीही सिद्धता होते हे संदर्भावरून निःसंशय होते. तेव्हा तो जेव्हा म्हणतो की **आपण** समाधानकारक सिद्धता देऊ शकत **नाही**, तेव्हा इतरांप्रमाणे स्वतःही ती देण्यास **त्याक्षणी** असमर्थ आहोत असा त्याचा

१. B xxxix, टीप, केम्प स्मिथ, पृ. ३४.

अभिप्राय नव्हता, तर त्याला असे म्हणायचे होते की त्याने दिलेली सिद्धता सापडेपर्यंत तो स्वतः आणि इतर सर्व असमर्थ होते असे आपण मानले पाहिजे. आपण एक समाधानकारक सिद्धता दिली आहे असे त्याचे मानणे जर बरोबर असेल तर त्याने वर्णिलेली अवस्था त्याने आपली सिद्धता प्रकाशित केल्याबरोबर अर्थातच संपली. हे ज्या क्षणी झाले त्या क्षणापासून ती ज्याने वाचली असेल असा कोणीही कांटने दिलेल्या सिद्धतेची नुसती पुनरावृत्ती करून समाधानकारक सिद्धता देऊ शकत होता, आणि तत्त्वज्ञानाची अपकीर्ती करणारी गोष्ट सदाकरिता नाहीशी झाली होती.

म्हणून जर कांटने दुसऱ्या आवृत्तीत दिलेली प्रकृत मुद्द्याची सिद्धता समाधानकारक असेल तर निदान एक समाधानकारक सिद्धता दिली गेली आहे हे निश्चित; आणि मी जो प्रश्न चर्चिणार आहे असे म्हटले त्याचा फक्त पुढील भागच शिल्लक राहील : प्रथम, कांटने दिलेली सिद्धता कोणत्या प्रकारची आहे हा प्रश्न, आणि दुसरे, त्याच प्रकारची किंवा दुसऱ्या प्रकारची अन्य समाधानकारक सिद्धता (जरी कांट ते शक्य मानीत नसला तरी) शक्य आहे काय हा प्रश्न. परंतु मला वाटते की कांटची सिद्धता समाधानकारक आहे ही गोष्ट मुळीच निश्चित नाही. जिला तो तत्त्वज्ञानातील अकीर्तिकर गोष्ट समजत होता ती सदाकरिता नाहीशी करण्यात तो यशस्वी झाला हे मुळीच निश्चित नाही. आणि म्हणून मला वाटते की प्रकृत मुद्द्याची **कोणतीही** समाधानकारक सिद्धता देणे शक्य आहे काय या प्रश्नाची चर्चा होणे अजून अवश्य आहे.

परंतु प्रकृत मुद्दा काय आहे ? 'आपल्या बाहेरील वस्तू' हे वचन (expression) काहीसे चमत्कारिक वचन असून त्याचा अर्थ पूर्णपणे स्पष्ट नाही हे मला वाटते कबूल करायला हवे. 'आपल्या बाहेरील वस्तू' याऐवजी मी, जर 'बाह्य वस्तू' असे म्हणालो असतो, तर ते कमी चमत्कारिक दिसले असते, आणि कदाचित् त्याचा अर्थही थोडा अधिक स्पष्ट दिसला असता; आणि आपण जर असे स्पष्टीकरण दिले की 'बाह्य वस्तू' हा शब्दबंध तत्त्वज्ञ सतत '**आपल्या मना**बाहेरील वस्तू' याचा संक्षेप म्हणून वापरीत आले आहेत, तर मला वाटते त्याचा अर्थ आणखी स्पष्ट होईल. खरी गोष्ट अशी आहे की 'बाह्य वस्तू', '**आपल्या** बाहेरील वस्तू' आणि '**आपल्या मना**बाहेरील वस्तू' ही तीन वचने समानार्थी म्हणून वापरण्याची एक दीर्घ तात्त्वज्ञानिक परंपरा आहे, आणि तिच्या अनुसार ही तीनही वचने जणू त्यांचे कसलेही स्पष्टीकरण आवश्यक नाही अशा थाटात वापरली गेली आहेत. या वाक्प्रयोगांचा आरंभ कसा झाला ते मला माहीत नाही. तो देकार्तच्या लिखाणांत आढळतो; आणि ज्याअर्थी तो ही वचने जणू त्यांचे कसलेही स्पष्टीकरण आवश्यक नाही अशा पद्धतीने वापरतो, त्याअर्थी ती त्याच अर्थाने त्याच्या पूर्वीही वापरात असावीत असे दिसते. या तीन वचनांपैकी '**आपल्या मना**च्याबाहेरील' हे वचन सर्वांत स्पष्ट आहे असे मला वाटते, कारण ते निदान हे स्पष्ट करते की '**आपल्या शरीरा**बाहेरील' हा अर्थ आपल्याला अभिप्रेत नाही; परंतु दुसऱ्या दोन्ही वचनांचा असा अर्थ लावणे शक्य आहे : आणि खरी गोष्ट अशी आहे की 'बाह्य वस्तू' आणि 'आपल्या शरीराबाहेरील वस्तू' ह्या दोन संकल्पनांच्या संबंधाविषयी खुद्द तत्त्वज्ञांमध्येच बराच गोंधळ माजून राहिला आहे. परंतु 'आपल्या मनाबाहेरील वस्तू' हे वचनही पूर्ण स्पष्टतेपासून बरेच दूर आहे; आणि जर 'आपल्या बाहेरील वस्तूंच्या अस्तित्वाची सिद्धता' या वचनाचा मी काय अर्थ करतो हे स्पष्ट करायचे झाले तर ते मी 'आपल्या बाहेरील' या शब्दांचा अर्थ 'आपल्या मनाबाहेरील' असा करतो एवढेच म्हणून मी करू शकणार नाही.

एका परिच्छेदात (**शु. प्र. मी.**, A 373) कांट स्वतः म्हणतो की 'आपल्या बाहेरील' या वचनात 'अपरिहार्य संदिग्धता आहे'. तो म्हणतो की 'काही वेळा त्याचा अर्थ जिला आपल्याहून भिन्न अशी **स्वरूपस्थ वस्तू** (a thing in itself) म्हणून अस्तित्व आहे अशी वस्तू असा असतो, तर काही वेळा त्याचा अर्थ **बाह्य प्रतिभासां**पैकी (appearance) असणारी वस्तू एवढाच असतो'; ज्या वस्तू वरीलपैकी पहिल्या अर्थी 'आपल्याबाहेर' असतील त्यांचे वर्णन तो 'अतिक्रांत (transcendental) अर्थाने बाह्य म्हणता येतील अशा वस्तू' असे करतो, तर दुसऱ्या अर्थी बाह्य असणाऱ्या

वस्तूंना तो **'आनुभविक दृष्ट्या बाह्य** वस्तू' असे म्हणतो; आणि शेवटी तो म्हणतो की या शेवटच्या कल्पनेतील सर्व अनिश्चितता काढून टाकण्याकरिता, आपण आनुभविक बाह्य वस्तूंचा अतिक्रांत अर्थी ज्यांना 'बाह्य' म्हणता येईल अशा वस्तूंपासूनचा भेद 'त्यांना सरळसरळ **अवकाशांत आढळणाऱ्या** वस्तू' (things which are to be met with in space) असे म्हणून दाखवू.

ज्या प्रकारच्या वस्तूंसंबंधी त्या आहेत अशी कोणत्या प्रकारची (जर एखादी असेल तर) सिद्धता देता येईल याचा मला तपास करायचा आहे, त्यांचे स्वरूप कांटने वापरलेल्या 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' या शेवटच्या शब्दबंधाने खरोखरच बरेच स्पष्टपणे निर्दिष्ट होते असे मला वाटते. माझे शरीर, इतर माणसांची शरीरे, प्राण्यांची शरीरे, सर्व प्रकारच्या वनस्पती, दगड, पर्वत, सूर्य, चंद्र, तारे, ग्रह, घरे आणि इतर इमारती, सर्व प्रकारच्या यंत्र-निर्मित वस्तू— खुर्च्या, टेबले, कागद इ. या सर्व वस्तू 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' आहेत. थोडक्यात सांगायचे तर ज्या वस्तूंना तत्त्वज्ञ 'भौतिक वस्तू', 'जड वस्तू' किंवा 'शरीरे' म्हणतात त्या प्रकारच्या सर्व वस्तू या शीर्षकाखाली येतात. परंतु 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' हा शब्दबंध नैसर्गिकपणे अशाही वस्तूंना लागू पडतो की ज्यांना 'भौतिक वस्तू', 'जड वस्तू' किंवा 'शरीरे' म्हणता येत नाही. उदा. जरी सावल्या 'भौतिक वस्तू', 'जड वस्तू' किंवा 'शरीरे' आहेत असे म्हणता येत नसले तरी त्या अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू आहेत; आणि जरी 'वस्तू' या शब्दाच्या एका प्रयोगाप्रमाणे सावल्यांना वस्तू म्हणणे उचित होणार नाही, तरी 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' हा शब्दबंध 'जे जे अवकाशात आढळू शकते ते' या शब्दबंधाशी समानार्थी आहे, आणि या दुसऱ्या वचनात सावल्यांचा अंतर्भाव उचितपणे होतो असे म्हणता येते. 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' हा शब्दबंध या व्यापक अर्थाने आपण वापरावा असे मला वाटते; म्हणजे मग कुठेही दोन जरी सावल्या आहेत अशी सिद्धता सापडू शकली, तर त्यावरून तत्काळ असे निष्पन्न होईल की कमीत कमी दोन 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' आहेत, आणि प्रकृत मुद्द्याची ही सिद्धता तितकीच समर्पक सिद्धता होईल की जितकी कोणत्या तरी प्रकारच्या दोन 'भौतिक वस्तू' होऊन गेल्या आहेत ही सिद्धता होईल.

'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' या शब्दबंधाला याप्रमाणे अतिशय व्यापक अर्थ—'भौतिक वस्तू' किंवा 'शरीर' या व्यापक अर्थाच्या शब्दांपेक्षाही अधिक व्यापक अर्थ—आपण नैसर्गिकपणे देऊ शकतो. परंतु हा अर्थ जरी व्यापक असला, तरी तो कांट या शब्दबंधाशी सममूल्यी म्हणून वापरीत असलेल्या दुसऱ्या एका शब्दबंधाइतका व्यापक नाही; आणि मला वाटते की त्या दोहोंची तुलना केल्यास ज्यांच्याविषयी, त्या आहेत याची कोणती सिद्धता (जर एखादी असेल तर) आपण देऊ शकतो, हे मी विचारणार आहे, त्या वस्तूंचे स्वरूप आणखी स्पष्ट होऊ शकेल असे मला वाटते.

वर उद्धृत केलेल्या ज्या वाक्यात कांट म्हणतो की 'आपल्या बाहेरील वस्तू' ह्या वचनात 'अपरिहार्य संदिग्धता आहे', त्याच्या आधीच्या वाक्यात कांटने 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' या शब्दबंधाशी जणू समानार्थी म्हणून वापरलेला दुसरा शब्दबंध आहे. या वाक्यात तो म्हणतो की एखादी 'आनुभविक वस्तू' (empirical object) 'जर **अवकाशात** पुरोनिहित (presented in space) असेल तर तिला **बाह्य** म्हणतात'. तेव्हा तो 'अवकाशात पुरोनिहित' हा शब्दबंध जणू तो 'अवकाशात आढळणाऱ्या' या शब्दबंधाशी सममूल्यी आहे असा वापरतो. परंतु अशा 'वस्तू'ची उदाहरणे सापडणे सहज शक्य आहे की ज्यांच्याविषयी त्या 'अवकाशात पुरोनिहित' आहेत हे नाकारता येत नाही, परंतु ज्यांच्याविषयी त्या 'अवकाशात आढळणाऱ्या' आहेत हे अगदी नैसर्गिकपणे निक्षून नाकारता येईल. जिला 'ऋण पश्चात्प्रतिमा' (negative after-image) असे नाव काही मानसशास्त्रज्ञांनी दिले आहे, तर काही जिला 'ऋण पश्चात्वेदन' (negative after-sensation) असे नाव देतात, ती ज्या प्रकारच्या परिस्थितीत प्राप्त होते त्या परिस्थितीचे पुढील वर्णन पाहा : 'काळ्या भूमीवरील पांढऱ्या ठिपक्याकडे टक लावून पाहिल्यावर जर डोळे पांढऱ्या

अनुक्रमणिका

भूमीकडे वळविले तर तिथे आपल्याला थोडा वेळ करडया रंगाचा ठिपका दिसतो.' (फॉस्टरचे **शरीरशास्त्राचे पाठ्यपुस्तक,** IV, iii, 3, पृ. १२६६; स्टाउटच्या **मानसशास्त्राचे हस्त्य-पुस्तक,*** ३ री आवृत्ती, पृ. २८० वर उद्धृत.) हे शब्द अलीकडेच वाचल्यानंतर मी पांढऱ्या कागदाचा चार टोकांचा एक तारा कापला आणि तो काळ्या भूमीवर ठेवून त्याच्याकडे 'टक लावून पाहिले', आणि नंतर एका पांढऱ्या कागदाकडे नजर वळविली: आणि खरेच मला थोडा वेळ एक करडया रंगाचा ठिपका दिसला—मला एक करडया रंगाचा ठिपका दिसला एवढेच नव्हे तर मला तो पांढऱ्या भूमीवर दिसला, आणि तो ठिपका ज्याच्याकडे थोडयाच वेळापूर्वी मी 'टक लावून पाहिले' होते, स्थूल-मानाने त्या ताऱ्याच्याच आकाराचा दिसला. मी हा साधा प्रयोग अनेकदा यशस्वीपणे केला. आता त्या सर्व प्रयोगांत मी पाहिलेल्या प्रत्येक करडया चार टोकांच्या ठिपक्याला पश्चात्प्रतिमा किंवा पश्चाद्वेदन म्हणतात; आणि या पश्चात्प्रतिमा आपल्याला 'अवकाशात पुरोनिहित' दिसतात असे औचित्याने म्हणता येते हे कोणी नाकारू शकेल काय ? त्या सर्व मी खऱ्याखुऱ्या पांढऱ्या भूमीवर पाहिल्या, आणि तसे असेल तर त्या सर्व खऱ्याखुऱ्या पांढऱ्या भूमीवर पुरोनिहित झाल्या होत्या. परंतु जरी त्या 'अवकाशात पुरोनिहित' असल्या तरी त्या 'अवकाशात आढळणाऱ्या' वस्तू आहेत असे म्हणणे गंभीर दिशाभूल करणारे होईल असेच सर्वांना वाटेल असे मला वाटते. ज्याच्याकडे मी टक लावून पाहिले तो तारा, जिच्यावर मी तो पाहिला ती काळी भूमी, आणि जिच्यावर मी ती पश्चात्प्रतिमा पाहिली ती पांढरी भूमी या सर्व अर्थातच 'अवकाशात आढळणाऱ्या' वस्तू आहेत; त्या सर्व 'भौतिक वस्तू' किंवा भौतिक वस्तूंचे पृष्ठभाग होत्या. परंतु त्या सर्व वस्तू आणि ती करडी पश्चात्प्रतिमा यांतील एक महत्त्वाचा भेद यांपैकी दुसरी 'अवकाशात आढळणारी' वस्तू **नाही** अशा शब्दांत अगदी स्वाभाविकपणे व्यक्त केला जाऊ शकतो. आणि हे असे आहे याचे एक कारण, मला वाटते, स्पष्ट आहे. अमुक अमुक वस्तू एका विशिष्ट वेळी 'अवकाशात आढळणारी' होती असे म्हणणे स्वाभाविकपणे असे सुचविते की अशा काही अटी आहेत की ज्या **जो कोणी** पुऱ्या करील तो ती वस्तू 'अवेक्षू' (perceive) शकला असता—जर ती दृश्य वस्तू असती तर पाहू शकला असता, स्पर्श्य असती तर स्पर्शू शकला असता, ती आवाज असती तर ऐकू शकला असता, ती वास असती तर तो हुंगू शकला असता. जेव्हा मी म्हणतो की ज्याच्याकडे मी टक लावून पाहिले तो चार टोकांचा कागदी तारा 'भौतिक वस्तू' आहे किंवा तो 'अवकाशात आढळणारा' आहे, तेव्हा मी असे व्यंजित करीत असतो की जर **कोणी** त्यावेळी या खोलीत असता, आणि त्याची दृष्टी आणि स्पर्श प्राकृत (normal) असती, तर त्याला तो दिसला असता आणि त्याच्या स्पर्शाला गवसला असता. परंतु ज्या करडया पश्चात्प्रतिमा मी पाहिल्या त्यांच्या बाबतीत मात्र त्या माझ्याशिवाय आणखी कोणाला दिसल्या असत्या हे अकल्पनीय आहे. अर्थात् हे सहज कल्पनीय आहे की जर दुसरे लोक माझ्याबरोबर खोलीत असते, आणि त्यांनी मी जो प्रयोग केला तोच प्रयोग केला असता, तर त्यांनाही मला दिसल्या त्यांच्या **पुष्कळ सारख्या** पश्चात्प्रतिमा दिसल्या असत्या : मला दिसल्या **अगदी तशाच** पश्चात्प्रतिमा दिसल्या असत्या असे मानण्यातही काही विपर्यस्तता नाही. परंतु मला दिसलेल्या पश्चात्प्रतिमा आणखी कोणाला दिसल्या असत्या असे समजण्यात, म्हणजे दोन भिन्न व्यक्तींना **एकच आणि तीच** पश्चात्प्रतिमा दिसू शकेल असे समजण्यात मात्र विपर्यस्तता आहे. आणि म्हणून जरी त्या करडया पश्चात्प्रतिमांच्या बाबतीत त्या मला 'अवकाशात पुरोनिहित' होत्या हे निश्चित असले तरी त्यांपैकी एकही 'अवकाशात आढळणारी' नाही असे आपण म्हणालो असतो याचे एक कारण एवढेच आहे की त्यांपैकी एकही दुसऱ्या कोणालाही दिसू शकली असती हे अकल्पनीय आहे. 'अवकाशात आढळणारी, वस्तू ह्या शब्दबंधाचा अर्थ असा करणे स्वाभाविक आहे की एखादी कोणीही अवेक्षिलेली वस्तू

* हस्त्यपुस्तक = manual,

'अवकाशात आढळणारी' आहे असे म्हणणे म्हणजे ती वस्तू त्याच्याप्रमाणेच **इतरांनाही** अवेक्षिता आली असती असे म्हणणे होय.

तेव्हा ज्या वस्तू 'अवकाशात पुरोनिहित' असूनही 'अवकाशात आढळणाऱ्या' वस्तू **नाहीत** आणि आपल्या विवक्षित अर्थी 'मनाच्या बाहेर' **नाहीत** अशा वस्तूंचे एक उदाहरण म्हणजे वर वर्णिलेल्या प्रकारच्या पश्चात्प्रतिमा. याखेरीज आणखी दोन महत्त्वाची उदाहरणे देता येतील.

पहिले हे. माणसांना वस्तू अनेकदा द्विधा दिसतात ही गोष्ट सुविदित आहे. या घटनेचे वर्णन ती माणसे ज्या वस्तूकडे पाहात असतात तिची 'द्विधा प्रतिमा' किंवा दोन 'प्रतिमा' त्याना प्राप्त होतात असेही मानसशास्त्रज्ञ करतात. अशा प्रकरणी दोन 'प्रतिमा' अवकाशात पुरोनिहित असतात असे म्हणणे अगदी स्वाभाविक होईल : त्या दोन्ही, एक एका ठिकाणी आणि दुसरी दुसऱ्या ठिकाणी, नेमक्या त्याच अर्थी दिसतात की ज्या अर्थी त्या करड्या पश्चात्प्रतिमांपैकी प्रत्येक मी पाहात असलेल्या पांढऱ्या भूमीवर एका विशिष्ट ठिकाणी मला दिसत होती. परंतु मला दिसत असलेल्या द्विधा प्रतिमेच्या बाबतीत त्या दोन प्रतिमांपैकी प्रत्येक अवकाशात आढळणारी वस्तू आहे असे म्हणणे अगदी अस्वाभाविक होईल. उलट त्या **दोन्ही** अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू नाहीत हे अगदी निश्चित आहे. जर दोन्ही तशा असत्या तर मला दिसत असलेल्या **त्याच** प्रतिमा दुसरा कोणी पाहू शकला असता; आणि जरी मी ज्या प्रकारच्या दोन प्रतिमा पाहात आहे नेमक्या तशाच दोन प्रतिमा दुसऱ्या कोणाला दिसू शकतात असे मानण्यात कसलीही विपर्यस्तता नाही, तरी दुसऱ्या कुणाला नेमकी **तीच** जोडी दिसू शकेल असे मानणे मात्र विपर्यस्त होईल. तेव्हा याप्रमाणे द्विधा प्रतिमेच्या प्रत्येक प्रकरणी आपल्याला निदान एका अशा वस्तूचे उदाहरण मिळते की जी 'अवकाशात पुरोनिहित' असली तरी अवकाशात आढळणारी मात्र नक्की असत नाही.

आणि दुसरे महत्त्वाचे उदाहरण हे आहे. शारीर वेदना 'अवकाशात पुरोनिहित' होतात असे आपण औचित्याने म्हणू शकतो. जेव्हा माझा दात दुखतो तेव्हा ते दुःख मी माझ्या जबड्यात एका विशिष्ट ठिकाणी किंवा एका विशिष्ट दातात अनुभवतो; जेव्हा माझ्या कापलेल्या बोटावर आयोडीन लावल्यामुळे ते झोंबते तेव्हा बोटात एका विशिष्ट ठिकाणी मी दुःख अनुभवतो; आणि ज्याचा पाय तोडला गेला आहे असा माणूस त्याचा पाय जर तोडला गेला नसता तर जेथे असता तिथे कदाचित् वेदना अनुभवील. 'अवकाशात पुरोनिहित' या शब्दबंधाचा अर्थ असा करणे पूर्णपणे स्वाभाविक होईल की ज्या अर्थी वरील उदाहरणांत वर्णिल्याप्रमाणे जर वेदना एखाद्या ठिकाणी अनुभवली गेली तर ती 'अवकाशात पुरोनिहित' होती असे म्हणता येईल. आणि तरी वेदना ही 'अवकाशात आढळणारी' गोष्ट आहे असे म्हणणे अगदी अस्वाभाविक होईल, आणि त्याचे कारण पश्चात्प्रतिमा आणि द्विधा प्रतिमा यांच्या बाबतीत जे होते तेच आहे. मी ज्या प्रकारची वेदना अनुभवतो आहे नेमकी तशीच वेदना दुसरा कोणी अनुभवू शकेल हे अगदी कल्पनीय आहे, परंतु तो **नेमकी तीच** वेदना अनुभवू शकेल असे समजण्यात विपर्यस्तता आहे. आणि ज्या वस्तू तत्त्वज्ञांच्या मताप्रमाणे मनाच्या 'बाहेर' नाहीत, परंतु 'आत' आहेत, अशा वस्तूंचे वेदना हे नमुनेदार उदाहरण आहे. जी कोणती वेदना मी अनुभवतो ती अवश्यतया माझ्या मनाबाहेर नसते, तर ती मनात असते असे ते म्हणतील.

आणि शेवटी वस्तूंच्या आणखी एका वर्गाचा उल्लेख करणे उचित होईल असे मला वाटते. या वस्तू निश्चितच मनाबाहेर नाहीत, आणि तसेच त्या अवकाशात आढळणाऱ्याही नाहीत; परंतु वेदना, द्विधा प्रतिमा आणि मी आताच वर्णिलेल्या पश्चात्प्रतिमा या ज्या अर्थाने 'अवकाशात पुरोनिहित' होतात नेमक्या त्या अर्थाने जरी त्या 'अवकाशात पुरोनिहित' होत नसल्या, तरी त्याही 'अवकाशात पुरोनिहित' होतात असे म्हणण्याकडे काही तत्त्वज्ञांचा कल होईल. आपण जर विजेच्या दिव्याकडे पाहिले आणि मग डोळे बंद केले, तर अनेकदा असे घडते की आपल्याला डोळे मिटल्यावर जी कृष्ण पार्श्वभूमी दिसते तिच्यावर त्या प्रकाशाच्या आकाराचा तेजस्वी ठिपका दिसत राहतो. ज्यांना काही मानसशास्त्रज्ञ 'पश्चात्प्रतिमा' म्हणतात आणि इतर काही 'पश्चाद्वेदने' म्हणतात

त्यांचे हा तेजस्वी ठिपका आणखी एक उदाहरण आहे; परतु तो डोळे बंद असल्यावर दिसतो हा त्यात आणि ऋण पश्चातप्रतिमा यांत भेद आहे. अशी डोळे मिटून दिसणारी पश्चात्प्रतिमाही ‘ अवकाशात पुरोनिहित ’ होते असे म्हणण्याचा काही तत्त्वज्ञांचा कल असू शकेल. ते म्हणतील की ही पश्चात्प्रतिमा ‘ अवकाशात पुरोनिहित ’ होते, कारण ती पाहणाऱ्या व्यक्तीपासून काही अंतरावर दिसते हे निश्चित. आणि ‘अवकाशात पुरोनिहित’ झाल्याशिवाय एखादी वस्तू माझ्यापासून काही अंतरावर पुरोनिहित कशी होऊ शकेल ? तरीही या मिटलेल्या डोळयांनी दिसणाऱ्या पश्चात्प्रतिमा आणि मी अगोदर वर्णिलेल्या पश्चात्प्रतिमा यांत एक महत्त्वाचा फरक आहे, आणि या फरकामुळे इतर तत्त्वज्ञांचा कल ह्या मिटलेल्या डोळयांना दिसणाऱ्या पश्चात्प्रतिमा ‘ अवकाशात पुरोनिहित ’ होतात हे नाकारण्याकडे होतो. हा फरक पुढील शब्दांत सांगता येईल : जेव्हा आपले डोळे बंद असतात तेव्हा आपण **भौतिक** अवकाश म्हणजे ज्याचा निर्देश आपण ‘ **अवकाशात** आढळणाऱ्या ’ वस्तूंविषयी बोलतांना करतो तो अवकाशच मुळी आपण पाहात नसतो. बंद डोळयांनी पाहिलेली पश्चात्प्रतिमा ही खात्रीने **एका** [प्रकारच्या] अवकाशात पुरोनिहित होते, पण ती **अवकाशात** पुरोनिहित होते असे म्हणणे उचित होईल काय हे विवाद्य आहे.

तेव्हा मला वाटते हे स्पष्ट आहे की जी जी वस्तू ‘ अवकाशात पुरोनिहित ’ होते असे स्वाभाविकपणे आपण म्हणू शकतो, ती ती वस्तू ‘ अवकाशात आढळणारी वस्तू ’ आहे असेही स्वाभाविकपणे म्हणता येईल असे नाही. अवकाशात पुरोनिहित होणाऱ्या काही ‘ वस्तू ’ निश्चितच अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू **नसतात**. म्हणून ‘ अवकाशात पुरोनिहित ’ ही कल्पना ‘ अवकाशात आढळणाऱ्या ’ या कल्पनेपेक्षा एका बाबतीत पुष्कळच व्यापक आहे : पहिल्या संकल्पनेखाली येणाऱ्या अनेक वस्तू दुसऱ्या संकल्पनेखाली येत नाहीत—अनेक पश्चात्प्रतिमा, जेव्हा आपल्याला द्विधा दिसते तेव्हा दिसणाऱ्या ‘ प्रतिमां ’च्या जोडीपैकी निदान एक प्रतिमा, आणि बहुतेक सर्व शारीर दुःखे, ही सर्व ‘ अवकाशात पुरोनिहित ’ होतात, परंतु अवकाशात आढळत नाहीत. एखादी ‘ वस्तू ’ अवकाशात पुरोनिहित होते एवढयावरून ती अवकाशात आढळणारी वस्तू आहे हे निष्पन्न होत नाही. परंतु जशी पहिली संकल्पना दुसरीपेक्षा एका बाबतीत व्यापक आहे, तशीच दुसरीही पहिलीपेक्षा दुसऱ्या एका बाबतीत व्यापक आहे. कारण अशा अनेक ‘ वस्तू ’ आहेत की ज्या अवकाशात आढळतात, परंतु त्या ‘ अवकाशात पुरोनिहित ’ होतात हे खरे नसते. एखादी ‘ वस्तू ’ अवकाशात आढळणारी आहे एवढयावरून ती अवकाशात पुरोनिहित होते हे मुळीच निष्पन्न होत नाही. ‘ अवकाशात आढळणारी ’ हा शब्दबंध असे व्यंजित करतो असे मी मानतो (आणि जे मानणे स्वाभाविक आहे असे मला वाटते), की ती ‘ वस्तू ’ अवेक्षिली जाऊ **शकेल**; परंतु एखादी वस्तू अवेक्षिली जाऊ **शकेल** यावरून ती अवेक्षिली जात **आहे** हे निष्पन्न होत नाही; आणि जर ती प्रत्यक्ष अवेक्षिली जात नसेल तर ती अवकाशात पुरोनिहितही झालेली नसेल. ज्यांचे वर्णन मी ‘ अवकाशात आढळणाऱ्या ’ असे केले त्या ‘ वस्तूं ’चे (यांत सावल्यांचाही समावेश आहे) असे एक वैशिष्टय आहे की त्यांच्यापैकी जी एखादी वस्तू कोणत्याही वेळी अवेक्षित असेल तिच्याविषयी (१) ती त्याच वेळी अवेक्षित न होताही अस्तित्वात राहू शकली असती, (२) ती अन्य कोणत्या तरी वेळी त्यावेळी अवेक्षित न होता अस्तित्वात राहू शकली असती, आणि (३) तिच्या पूर्ण अस्तित्वकालात ती अवेक्षिली जाणे केव्हाही मुळीच अवश्य नव्हते. म्हणून कोणे एके काळी ज्या अवकाशात आढळणाऱ्या होत्या अशा वस्तू ‘ पुरोनिहित ’ कधीच झाल्या नाहीत, आणि आत्ता अवकाशात आढळू शकणाऱ्या अनेक वस्तू आत्ता पुरोनिहित नाहीत, आणि कधीच नव्हत्या व कधी होणारही नाहीत असे मानण्यात कसलीही विपर्यस्तता नाही. कांटचा शब्दप्रयोग वापरायचा तर ‘ अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू ’ची संकल्पना फक्त प्रत्यक्ष अनुभवाच्या विषयासंबंधीच नाही, तर **शक्य** अनुभवाच्या विषयांसंबंधीही आहे; आणि एखादी वस्तू **शक्य** अनुभवाचा विषय आहे किंवा होती यावरून ती पुरोनिहित होती किंवा आहे किंवा होईल हे मुळीच निष्पन्न होत नाही.

'आपल्या बाहेरील वस्तू' किंवा 'आपल्या मनाच्या बाहेरील वस्तू' या शब्दबंधांनी सुरवातीला मी कोणत्या प्रकारच्या 'वस्तूं'चा निर्देश करीत होतो ते आतापर्यंत मी जे बोललो त्याने पुरेसे स्पष्ट झाले असेल असे मला वाटते. कांटचा 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' हा शब्दबंध कोणत्या प्रकारच्या 'वस्तू' प्रकृत आहेत हे बऱ्याच स्पष्टपणे दर्शवितो असे मी म्हणालो; आणि मी त्यांची कक्षा आणखी स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. मी म्हणालो की (अ) जर तो शब्दबंध आपण अशा अर्थी घेतला की ज्या अर्थी अनेक 'वस्तू', उदा. पश्चात्प्रतिमा, द्विधा प्रतिमा, शारीर दुःखे, ज्या 'अवकाशात पुरोनिहित' होतात असे म्हटले जाऊ शकले तरी त्या अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू मानता येत नाहीत, आणि (ब) अशा अनेक 'अवकाशात आढळणाऱ्या' वस्तू होत्या आणि आहेत की ज्या कधीही कोणीही अवेक्षिल्या नव्हत्या, अवेक्षिल्या जात नाहीत, आणि अवेक्षिल्या जाणार नाहीत असे मानण्यात, तसेच त्यांच्यापैकी ज्या केव्हा तरी अवेक्षिल्या गेल्या त्यांपैकी अनेक जेव्हा त्या अवेक्षिल्या जात नव्हत्या अशा वेळीही अस्तित्वात होत्या असे मानण्यात कसलाही व्याघात नाही, हे जर आपण लक्षात घेतले, तरच वरील शब्दबंध आपल्या उद्दिष्टासाठी समर्पक ठरेल. मला वाटते की आता ही गोष्ट सर्वांना पूर्णपणे स्पष्ट झाली असेल की ज्या अर्थी मी पश्चात्प्रतिमा, द्विधा प्रतिमा आणि शारीर वेदना यांना 'बाह्य वस्तू' मानीत नाही, त्याअर्थी मी ज्या प्रतिमा आपण जागेपणी 'मनश्चक्षूंनी पाहतो', तसेच ज्या आपण झोपेत असताना स्वप्नांत पाहतो त्यांनाही बाह्य वस्तू म्हणणार नाही; आणि तसेच हेही स्पष्ट झाले असेल की मी 'बाह्य' हा शब्द अशा तऱ्हेने वापरीत आहे की ज्यामुळे एखादा मनुष्य एखाद्या वेळी चाक्षुष भ्रांति (visual hallucination) अनुभवतो या वरून असे निष्पन्न होईल की तो जी वस्तू पाहात असेल ती त्याच्या मनाबाहेर असणार नाही, आणि तो श्रौतभ्रांति (auditory hallucination) अनुभवीत असेल तर त्याला जो आवाज ऐकू येत असेल तो त्याच्या मनाबाहेर असणार नाही. परंतु मी 'मनाच्या बाहेरील' आणि 'अवकाशात आढळणाऱ्या' ह्या शब्दबंधांचा माझा उपयोग इतका स्पष्ट नक्कीच केला नाही की ज्यामुळे कोणत्याही वस्तूबद्दल ती मी 'मनाबाहेरील' आणि 'अवकाशात आढळणारी' मानेन की नाही हे तत्काळ निश्चित करता यावे. उदा. आरशात मला दिसणारे प्रतिबिंब ही माझ्या 'मनाबाहेरील' आणि 'अवकाशात आढळणारी' वस्तू मानायची की नाही, तसेच आकाशही तशी वस्तू आहे हे मानायचे की नाही, ह्या गोष्टी जेणेकरून अगदी स्वच्छ होतील असे अजून मी काही बोललो नाही. आकाशाच्या बाबतीत ते 'अवकाशात आढळणारी वस्तू' आहे असे म्हणणे अयुक्त आहे असे सर्वांनाच वाटेल असे मला वाटते; आणि आरशात दिसणाऱ्या प्रतिबिंबाबद्दल ती 'अवकाशात आढळतात' असे अपरिच्छिन्नपणे (without qualification) प्रतिपादण्यालाही बहुतेक लोकांची तीव्र अनिच्छा आढळून येईल असे मला वाटते. आणि तरी जे कारण मी शारीर दुःखे आणि पश्चात्प्रतिमा ही 'अवकाशात आढळणारी' नाहीत असे म्हणण्याकरिता दिले--म्हणजे मी जे अनुभवतो नेमके तेच दुःख आणखी कोणी अनुभवू शकेल किंवा मी पाहतो नेमकी तीच पश्चात्प्रतिमा इतर कोणी पाहू शकेल यात विपर्यस्तता आहे हे—त्याच्या बाबतीत आकाश आणि आरशातील प्रतिबिंब यांची गोष्ट वेगळी आहे. आरशातील प्रतिबिंबाबाबत आपण अशी भाषा सहज वापरू शकतो की तिच्यातून असे व्यंजित व्हावे की मी जे प्रतिबिंब पाहतो आहे तेच दुसराही पाहू शकेल. जसे आपण दूरच्या टेकडीकडे अंगुलिनिर्देश करून एखाद्या मित्राला म्हणू शकतो : 'त्या टेकडीवर तिथे तो काळा ठिपका तुला दिसतोय ना? तो काय आहे ते माझ्या काही केल्या लक्षात येत नाही', तसेच आपण असेही म्हणू शकतो : 'तिथे पाण्यात लालसर प्रतिबिंब दिसते ना? ते कशाचे प्रतिबिंब आहे ते माझ्या काही केल्या लक्षात येत नाही.' आणि आकाशाच्या बाबतीत तर ते मी जसे पाहतो तसेच इतरही पाहतात असे म्हणणे विपर्यस्त नाही हे अगदी उघड आहे.

म्हणून हे मान्य केले पाहिजे की मी 'अवकाशात' आढळणाऱ्या 'वस्तू' ह्या शब्दबंधाचा आणि म्हणून त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ वापरलेल्या 'आपल्या मना-

बाहेरील' या शब्दबंधाचाही माझा उपयोग इतका स्वच्छ केलेला नाही की उल्लेखलेल्या कोणत्याही वस्तूबाबत त्याप्रकारच्या वस्तू 'अवकाशात आढळणाऱ्या' वस्तू किंवा 'मनाच्या बाहेरील' वस्तू आहेत की नाहीत याविषयी संशय राहू नये. परंतु 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' या वचनाच्या सुपरिच्छिन्न (clear-cut) व्याख्येच्या अभावामुळे माझे काही अडते असे मला वाटत नाही. मला वाटते की माझ्या वर्तमान उद्दिष्टाकरिता एवढे स्पष्ट करणे पुरेसे होईल की मी 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' हा शब्दबंध अशा तऱ्हेने वापरतो आहे की अनेक प्रकारच्या वस्तूंविषयी त्याप्रकारच्या वस्तू आहेत या विधानावरून अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू आहेत हे निष्पन्न होते. आणि खरे म्हणजे ज्या वस्तू 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' या वचनाच्या माझ्या उपयोगाशी या प्रकारे संबद्ध आहेत त्यांची जरी संपूर्ण यादी नसली, तरी एक यादी मी दिली आहे. तिच्यात मी मानव आणि प्राणी यांची शरीरे, वनस्पती, तारे, घरे, खुर्च्या आणि सावल्या यांचा उल्लेख केला होता; आणि मला आता हे निश्चयपूर्वक सांगायचे आहे की मी 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' हे वचन अशा तऱ्हेने वापरतो आहे की त्या प्रत्येक प्रकारच्या 'वस्तू' विषयी त्या प्रकारच्या 'वस्तू' आहेत या विधानावरून असे निष्पन्न होते की 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' आहेत : उदा. वनस्पती आहेत किंवा वनस्पती अस्तित्वात आहेत या विधानावरून अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू आहेत हे **निष्पन्न होते**, सावल्या आहेत या विधानावरून अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू आहेत हे **निष्पन्न होते**, आणि असेच माझ्या पहिल्या यादीत उल्लेखलेल्या सर्व प्रकारच्या वस्तूंबद्दल. हे स्पष्ट होणे हे माझ्या उद्दिष्टाला पुरेसे आहे, कारण ते जर स्पष्ट झाले असेल तर हेही स्पष्ट होईल की (मी पूर्वी व्यंजित केल्याप्रमाणे) जर दोन वनस्पती आहेत, किंवा एक वनस्पती आणि एक कुत्रा आहे, किंवा एक कुत्रा आणि एक सावली आहे हे आपण सिद्ध केले की आपण त्याच सिद्धतेने अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू आहेत हेही सिद्ध केले असे होईल : वनस्पती आहेत या विधानावरून अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू आहेत हे निष्पन्न होते याची वेगळी सिद्धता आपल्याला लागणार नाही.

आता 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू' या वचनाबद्दल, मला वाटते, ही गोष्ट तत्काळ मान्य होईल की मी ते अशा अर्थाने वापरत असू शकेन की 'वनस्पती आहेत' यावरून 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू आहेत' हे निष्पन्न होते याची सिद्धता देण्याची गरज नसेल; परंतु 'मनाच्या बाहेरील वस्तू' या वचनाची गोष्ट, मला वाटते, वेगळी आहे. लोक असे म्हणूशकतील. ' "या वर्तमान क्षणी निदान दोन कुत्रे आहेत" या विधानावरून "या वर्तमान क्षणी निदान दोन वस्तू अवकाशात आढळणाऱ्या आहेत" हे विधान निष्पन्न होते, आणि त्यापुढे तुम्ही जर असे सिद्ध करू शकलात की वर्तमान क्षणी दोन कुत्रे अस्तित्वात आहेत, तर त्या सिद्धतेनेच तुम्ही वर्तमान क्षणी निदान दोन वस्तू अवकाशात आढळणाऱ्या आहेत हेही सिद्ध केले असे होईल हे मला समजू शकते. "दोन कुत्रे आहेत" यावरून "दोन वस्तू अवकाशात आढळणाऱ्या आहेत" हे निष्पन्न होते, याची वेगळी सिद्धता देण्याची गरज नाही हे मला समजू शकते; जो अवकाशात आढळणारा नाही असा कुत्रा असू शकत नाही हे अगदी उघड आहे. परंतु तुम्ही जर दोन कुत्रे किंवा दोन सावल्या आहेत हे सिद्ध केले तर त्याच सिद्धतेने दोन वस्तू मनाबाहेर आहेत हे सिद्ध झाले असे होईल हे मात्र मला स्पष्टपणे दिसत नाही. हे शक्य नाही काय की एखादा कुत्रा जरी अवकाशात आढळणारा असलाच पाहिजे तरी तो बाह्य वस्तू--आपल्या मनाबाहेरील वस्तू—कदाचित नसेल? जे जे अवकाशात आढळणारे असते ते ते आपल्या मनाबाहेर असले पाहिजे याची वेगळी सिद्धता आवश्यक नाही काय? आता तुम्ही तर "बाह्य" हा शब्द "अवकाशात आढळणारा" याचा समानार्थी शब्द म्हणून वापरीत असाल तर अर्थात् कुत्रे बाह्य पदार्थ आहेत याची वेगळी सिद्धता लागणार नाही : तसे असेल तर दोन कुत्रे आहेत हे जर तुम्ही सिद्ध करू शकलात तर त्याच सिद्धतेने काही बाह्य वस्तू आहेत हे सिद्ध केले असे होईल. पण तुम्ही किंवा इतर कोणी "बाह्य" हा शब्द "अवकाशात आढळणारा" याचा केवळ

समानार्थी म्हणून वापरीत असाल (किंवा असेल) हे मानणे मला कठीण वाटते; आणि तुम्ही जर तसे करीत नसाल तर जे जे अवकाशात आढळणारे आहे ते ते आपल्या मनाच्या बाहेर असले पाहिजे याची काही तरी सिद्धता देणे अवश्य नाही काय ?'

आता आपण पाहिलेच आहे की 'आपल्या बाहेर' किंवा 'बाह्य' हे शब्दबंध दोन वेगवेगळ्या अर्थांनी वापरले जातात असे कांट म्हणतो; आणि यांच्यापैकी एका—म्हणजे ज्याला तो 'अतिक्रांत' (transcendental) अर्थ हे नाव देतो, आणि ज्याच्या स्पष्टीकरणार्थ तो म्हणतो की त्या अर्थी 'बाह्य' म्हणजे 'आपल्याहून वेगळी अशी स्वरूपस्थ वस्तू म्हणून जिला अस्तित्व आहे अशी' या—अर्थाविषयी स्वत: कांटचे म्हणणे असे होते की अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू या अर्थी मनाबाहेर **नसतात** हे प्रसिद्ध आहे. त्याच्या मतानुसार 'बाह्य' या शब्दाचा एक अर्थ असा आहे की ज्या अर्थाने तत्त्वज्ञ सामान्यपणे तो शब्द वापरतात, आणि जो असा आहे की त्या अर्थाने जर 'बाह्य' हा शब्द वापरला, तर 'दोन कुत्रे आहेत' या विधानावरून काही बाह्य वस्तू आहेत हे निष्पन्न होणार **नाही**. हा कल्पित (supposed) अर्थ काय आहे हे खुद्द कांट कधी स्पष्ट करू शकला नाही असे माझे मत आहे; तसेच तत्त्वज्ञांनी कधीतरी हा शब्द अशा अर्थाने वापरला असेल की त्या अर्थाने अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू बाह्य **नसतात**, असे मानायला कोणतेही कारण मला माहीत नाही. पण त्या दुसऱ्या अर्थाविषयी—ज्या अर्थाने कांटच्या मतानुसार 'बाह्य' हा शब्द सामान्यपणे वापरला गेला आहे, आणि ज्याला तो 'आनुभविक बाह्यता' म्हणतो—त्याविषयी काय ? ही संकल्पना 'अवकाशात आढळणाऱ्या' वस्तूंच्या संकल्पनेशी कशाप्रकारे संबद्ध आहे ? वर कांटचे जे परिच्छेद उद्धृत केले आहेत त्यात कांट स्वतः या प्रश्नाचे उत्तर काय समजतो ते तो स्पष्टपणे सांगत नाही हे लक्षणीय आहे. तो फक्त एवढेच काहीसे चमत्कारिक विधान करतो की 'आनुभविक बाह्यते'च्या संकल्पनेविषयीची सर्व अनिश्चितता दूर करण्याकरिता ज्या वस्तूंना ती संकल्पना लागू पडते त्यांचा ज्या वस्तू अतिक्रांत अर्थाने 'बाह्य' आहेत त्यांच्यापासून भेद दाखविण्याकरिता आपण 'त्यांना सरळ अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू म्हणू'. या चमत्कारिक शब्दांचे एक संभाव्य विवरण (interpretation) ते शब्द असे सुचवितात की कांटच्या मते 'आनुभविक दृष्ट्या बाह्य' ही संकल्पना 'अवकाशात आढळणारी' या संकल्पनेशी एकरूप (identical) आहे, म्हणजे तो 'बाह्य' हा शब्द, जेव्हा तो दुसऱ्या अर्थाने वापरला जातो तेव्हा, तो 'अवकाशात आढळणारी' या शब्दाचा केवळ समानार्थी शब्द समजतो. पण जर हा त्याचा अर्थ असेल तर त्याचे म्हणणे बरोबर आहे हे मानायला मला फार कठीण वाटते. खरोखरच तत्त्वज्ञांनी 'बाह्य' हा शब्द 'अवकाशात आढळणारे' याचा समानार्थी म्हणून कधीतरी वापरला आहे काय ? कांट स्वतः तरी तो तसा वापरतो काय ?

त्यांनी कोणी तो शब्द तसा वापरला आहे, किंवा त्याने स्वतःही तो तसा वापरला आहे असे मला वाटत नाही; आणि त्यांनी तो कशाप्रकारे वापरला आहे, तसेच 'मनाच्या बाहेरील' आणि 'अवकाशात आढळणाऱ्या' ह्या संकल्पना परस्परांशी कशाप्रकारे संबद्ध आहेत हे स्पष्ट करण्याकरिता एका गोष्टीकडे —जिचा मी आतापर्यंत फक्त आनुषंगिक निर्देश केलेला आहे—लक्ष कटाक्षाने वेधणे महत्त्वाचे आहे असे मला वाटते : ही गोष्ट म्हणजे जे लोक काही वस्तूंविषयी त्या मनाच्या 'बाहेर' आहेत असे म्हणतात ते सामान्यतः, आणि आपल्या स्वाभाविक अपेक्षेप्रमाणे, इतर काही वस्तूंविषयी त्या आपल्या 'मनात' आहेत असे म्हणून त्यांचा भेद दर्शवीत असतात. आता हे अनेक वेळा सांगितले गेले आहे की 'माझ्या मनात', तुझ्या मनात', 'त्याच्या मनात' इत्यादि शब्दप्रयोगांत 'आत' हा प्रत्यय लाक्षणिक अर्थाने वापरला जातो, आणि या प्रत्ययाचे वरील प्रकारचे लाक्षणिक (metaphorical) प्रयोग सामान्य भाषेमध्ये प्रचलित असून ते आपल्याला चांगले समजतात. उदा. 'मी ती व्यवस्था केली तेव्हा तू माझ्या मनात होतास', किंवा 'कोळचाला (spider) हात लावला की काही लोकांच्या अंगावर शहारे येतात असे मी म्हणालो तेव्हा तू माझ्या मनात होतास' अशी वचने आपल्याला चांगली समजतात. या प्रकरणात 'तू

माझ्या मनात होतास' याच्याऐवजी 'मी तुझ्याविषयी विचार करीत होतो' हे वचन तीच गोष्ट म्हणण्याकरिता आपण वापरू शकतो. परंतु जेव्हा तत्त्वज्ञ जे मनाच्या 'आत' आहे त्याचा जे मनाच्या 'बाहेर' आहे त्याच्यापासून भेद करतात तेव्हा ते वरील लाक्षणिक अर्थाने 'आत' हा शब्द वापरीत नाहीत हे निश्चित आहे. उलट त्यांच्या 'बाह्य' या शब्दाच्या प्रयोगाप्रमाणे तुम्ही माझ्या मनात असताना देखील तुम्ही माझ्या मनाबाहेर असता. ज्या अर्थाने जे माझ्या मना'बाहेर' आहे ते कधी 'आत' असू शकत नाही तो 'माझ्या मनात' यांचा असाधारण लाक्षणिक अर्थ कोणता आहे हे समजावून घेण्याकरिता या विशेष अर्थाने ज्या प्रकारच्या 'वस्तू' माझ्या 'मनात' आहेत असे म्हटले जाईल त्यांची उदाहरणे तपासली पाहिजेत असे मला वाटते. मी यापूर्वीच अशा प्रकारच्या तीन उदाहरणांचा उल्लेख केला आहे, आणि ती उदाहरणे माझ्या कामाला पुरेशी आहेत. मी अनुभवीत असलेली कोणतीही शारीर वेदना, माझे डोळे बंद असताना मला दिसणारी पश्चात्प्रतिमा, आणि मी झोपलो असताना स्वप्नात 'पाहिलेली' कोणतीही प्रतिमा, ही तत्त्वज्ञ ज्या वस्तू 'मनात' असतात असे म्हणतात त्यांची नमुनेदार उदाहरणे आहेत. आणि ते जेव्हा माझे शरीर, कागदाचा ताव किंवा एखादा तारा—किंवा सामान्यतः 'भौतिक वस्तू'—यांच्याविषयी त्या 'बाह्य' आहेत असे म्हणतात तेव्हा त्यांना या प्रकारच्या वस्तू, आणि वेदना, मिटलेल्या डोळ्यांनी दिसणारी पश्चात्प्रतिमा किंवा स्वाप्निक प्रतिमा या 'वस्तू', यांमधील एका महत्त्वाच्या भेदावर भर द्यायचा असतो हे मला वाटते निःसंशय आहे. पण हा भेद **कोणता?** एका बाजूला मला जाणवणारे शारीर दुःख किंवा मिटलेल्या डोळ्यांनी दिसणारी पश्चात्प्रतिमा, आणि दुसऱ्या बाजूला माझे शरीर—यांतील कोणत्या भेदामुळे ते असे म्हणतात की शारीर वेदना आणि पश्चात्प्रतिमा जरी माझ्या 'मनात' असल्या, तरी माझे शरीर मात्र माझ्या 'मनात' **नसते**—मी त्याला स्पर्शीत असताना, किंवा ते पाहात असताना किंवा त्याचा विचार करीत असतानासुद्धा माझ्या मनात नसते? यांच्यामध्ये आढळणारा एक भेद मी यापूर्वीच दाखविला आहे, आणि तो म्हणजे हा की माझे शरीर अवकाशात आढळणारे आहे, परंतु शारीर वेदना आणि पश्चात्प्रतिमा तशा नाहीत. परंतु ज्या भेदामुळे तत्त्वज्ञ त्या दोन वस्तू माझ्या 'मनात' आहेत, परंतु पहिली मात्र **नाही** असे म्हणतात, तो **हा** भेद असे म्हणणे अगदी चुकीचे होईल.

हा भेद कोणता आहे की ज्यामुळे तत्त्वज्ञ याप्रकारे बोलतात या प्रश्नाचे उत्तर देणे सोपे नाही; परंतु त्याचे उत्तर काय असावे असे मला वाटते त्याची संक्षिप्त रूपरेषा देण्याचा प्रयत्न मी करणार आहे.

प्रथम ही गोष्ट लक्षात घ्यायला हवी की जेव्हा मी अनुभवीत असलेले शारीर दुःख 'माझ्या मनात' आहे असे म्हटले जाते तेव्हा 'मन' या शब्दाचा केला जाणारा उपयोग जरी तत्त्वज्ञानात आपल्या चांगल्या परिचयाचा असला तरी साधारण भाषेमध्ये प्रचलित असलेल्या प्रयोगांशी तो जुळणारा नाही. जर शारीर दुःखे मी आपल्या मनाने अनुभवतो असे म्हणायची आपली तयारी नसेल, तर मी अनुभवीत असलेल्या शारीर वेदना 'माझ्या मनात' आहे असे कोणीही म्हणणार नाही असे मला वाटते; आणि ती पहिली गोष्ट म्हणणे [म्हणजे शारीर दुःखे मी मनाने अनुभवतो] हे तत्त्वज्ञानाबाहेरच्या सामान्य शब्दप्रयोगांशी पूर्णपणे जुळणारे नाही. माझ्या मनाने मी आठवतो, विचार करतो आणि कल्पना करतो, आणि **मानस** वेदना, उदा. निराशा, अनुभवतो असे म्हणणे स्वाभाविक आहे; परंतु माझ्या मनाने मी **शारीर** दुःखे, उदा. तीव्र डोकेदुखी, अनुभवतो, हे म्हणणे तितके स्वाभाविक नाही; आणि माझ्या मनाने मी पाहतो, ऐकतो, वास घेतो आणि चव घेतो हे म्हणणे तर त्याहूनही कमी स्वाभाविक आहे. तरीही एक असा सुप्रतिष्ठित तत्त्वज्ञानात्मक व्यवहार (usage) आहे की ज्यानुसार पाहणे, ऐकणे, वास घेणे, चव घेणे आणि शारीर वेदना अनुभवणे ह्या स्मरणे, विचार करणे आणि कल्पिणे, यांच्याइतक्याच **मानस** घटना किंवा प्रक्रिया आहेत. हा व्यवहार तत्त्वज्ञांनी स्वीकारला याचे कारण, मला वाटते, त्यांना एका बाजूला 'मी एक मांजर

पाहिली ', 'मी मेघांचा गडगडाट ऐकला ', 'मला कांद्याचा वास आला ', 'माझे बोट भयंकर ठणकत होते ' ही विधाने, आणि दुसऱ्या बाजूला 'त्याला पाहिल्याचे मला आठवले ', 'मी कार्यक्रमाचा विचार करीत होतो ', 'मी त्या दृश्याची कल्पना केली ', 'माझी भयंकर निराशा झाली ', ही विधाने—यात काही खरेखुरे साम्य आढळले, असे साम्य की ज्यामुळे ती सर्व विधाने एकाच वर्गात समाविष्ट व्हावीत, आणि 'मी चार फुटांहून कमी उंच होतो ', 'मी पाठीवर उताणा पडलो होतो ', 'माझे केस फार लांब होते ' यासारख्या 'मी ' आणि 'माझे ' हे शब्द ज्यांत आहेत अशा इतर विधानांशी त्यांचा विरोध स्पष्ट व्हावा. ते साम्य काय असावे बरे ? ते असे साम्य आहे की ज्याचे वर्णन, पहिली आठही विधाने अशी आहेत की ती मानसशास्त्राला प्रदत्ते (data) पुरवितात, तर उरलेली तीन तशी नाहीत, असे करता येईल. ते असेही साम्य आहे की जे आता तत्त्वज्ञांमध्ये प्रचलित असलेल्या व्यवहाराप्रमाणे असे म्हणून व्यक्त करता येईल की पहिल्या आठ विधानांच्या बाबतीत जर आपण ती कालवाचक शब्द घालून अधिक विशिष्ट केली तर आपल्याला असे विधान प्राप्त होते की जे सत्य असेल तर त्यावेळी मला कसला तरी 'अनुभव येत होता ' हे **निष्पन्न** होते, परंतु हे शेवटच्या तीन विधानांबाबत खरे नाही. उदा. जर मी आज १२ आणि १२.५ च्या दरम्यान एक मांजर पाहिली हे खरे असेल, तर मला आज १२ आणि १२.५ च्या दरम्यान 'एक अनुभव येत होता ' हे **निष्पन्न** होते; परंतु 'मी डिसेंबर १८७७ मध्ये चार फुटांहून कमी उंच होतो ' हे खरे असेल तर त्यावरून डिसेंबर १८७७ मध्ये मला काही अनुभव आले हे निष्पन्न होत नाही. परंतु 'अनुभव येणे ' या शब्दबंधाचा हा तत्त्वज्ञानात्मक उपयोग सामान्य भाषाव्यवहारात रूढ असलेल्या या वचनाच्या कोणत्याही उपयोगाशी एकरूप नसल्यामुळे त्यालाच स्पष्टीकरणाची गरज आहे. परंतु त्याचे एक माझ्या मताप्रमाणे पुरेसे स्पष्टीकरण पुढीलप्रमाणे देणे शक्य आहे : जो कोणी तत्त्वज्ञ हा भाषाव्यवहार (usage) अनुसरीत असेल तो एका विशिष्ट काळी मला 'एक अनुभव येत होता ' असे तर आणि तरच म्हणू शकेल की जर (१) त्यावेळी मी संज्ञावान असेन, किंवा (२) त्यावेळी मी स्वप्न पाहात असेन, किंवा (३) त्यावेळी माझ्याविषयी तिसरे काही खरे असेल जे मी संज्ञावान असतो किंवा स्वप्न पाहात असतो तेव्हा माझ्याविषयी खरे असते त्याच्या एका विशिष्ट उघड बाबतीत सारखे असेल—ही विशिष्ट बाब म्हणजे ज्या बाबतीत मी स्वप्न पाहात असतो तेव्हा माझ्याविषयी जे खरे असते ते जेव्हा मी संज्ञावान असतो तेव्हा माझ्याविषयी खरे असते त्याच्याशी समान असते, आणि जर मला केव्हाही दर्शन (vision) घडले तर माझ्याविषयी त्यावेळी जे खरे असेल ते ज्या बाबतीत वरील दोहोंसारखे असते. हे स्पष्टीकरण अर्थातच काही प्रमाणात संदिग्ध आहे; परंतु ते आपल्या प्रयोजनास पुरेल इतके स्वच्छ आहे. त्याचा मथितार्थ एवढाच आहे की 'अनुभव येणे ' (having an experience) या शब्दबंधाच्या वरील तत्त्वज्ञानात्मक अर्थी जर एखाद्या वेळी मी संज्ञावान नसेन, किंवा स्वप्नात नसेन, किंवा एखादे दर्शन (vision) पाहात नसेन, किंवा **त्याप्रकारचे काहीही** अनुभवीत नसेन, तर मला त्यावेळी कोणताही अनुभव येत **नव्हता** असे म्हटले जाईल; आणि ज्याअर्थी **त्या प्रकारात** आणखी कोणत्या गोष्टी समाविष्ट होतात हे स्पष्ट केले जात नाही, त्याअर्थी हे विधान संदिग्धच आहे : ते उदाहरणांवरून समजावे अशी अपेक्षा आहे. पण मला वाटते हे पुरेसे आहे : पुष्कळदा रात्रीच्या वेळी जेव्हा मी झोपलेला असतो तेव्हा मी संज्ञावान नसतो, की स्वप्न पाहात नसतो, किंवा एखादे दर्शन किंवा **त्याप्रकारचे काहीही** अनुभवीत नसतो—मला म्हणजे कोणतेही अनुभव येत नसतात. जर 'अनुभव येणे ' या शब्दबंधाच्या या तात्त्वज्ञानिक व्यवहाराचे हे स्पष्टीकरण पुरेसे स्पष्ट असेल, तर मी अनुभवीत असलेले कोणतेही दुःख किंवा डोळे मिटलेले असताना मला दिसणारी पश्चात्प्रतिमा, 'माझ्या मनात ' आहे असे म्हणण्याचा अर्थ एवढाच होईल की **नेमके तेच दुःख** किंवा **नेमकी तीच पश्चात्प्रतिमा** मला कोणताही अनुभव नसताना अस्तित्वात होती असे मानण्यात व्याघात होईल; किंवा वेगळ्या शब्दात, कोणत्याही काळाविषयी त्याकाळी **ते** दुःख किंवा **ती** पश्चात्प्रतिमा अस्तित्वात होती

ह्या विधानावरून असे **निष्पन्न होते** की त्यावेळी मला कोणता तरी अनुभव येत होता. आणि तसे असेल तर एका बाजूला माझ्या अनुभवाला येणारी शारीर दुःखे आणि मला दिसणाऱ्या पश्चात्प्रतिमा, आणि दुसऱ्या बाजूला माझे शरीर, यांत जाणवणाऱ्या ज्या भेदामुळे तत्त्वज्ञ असे म्हणतात की असे दुःख किंवा पश्चात्प्रतिमा 'माझ्या **मनात**' असते, तर माझे शरीर **कधीही** मनात नसते, तर ते 'मनाच्या बाहेर' असते, तो भेद हाच आहे की मी अनुभवीत असलेले दुःख किंवा मी पाहात असलेली पश्चात्प्रतिमा मला कसलाही अनुभव येत नसताना अस्तित्वात असू शकते असे मानण्यात व्याघात आहे, परंतु मला अनुभव येत नसताना माझे शरीर अस्तित्वात असू शकते असे मानण्यात व्याघात नाही; आणि मला वाटते आपण असेही म्हणू शकतो की 'माझ्या मनात' आणि 'माझ्या मनाच्या बाहेर' या बुचकळ्यात टाकणाऱ्या आणि दिशाभूल करणाऱ्या शब्दबंधांनी त्यांना हेच म्हणायचे होते, याहून अधिक काही नाही.

परंतु आता जर एखादी वस्तू, उदा. माझे शरीर **माझ्या** मनाबाहेर आहे असे म्हणणे याचा अर्थ एवढाच असेल की ती एखाद्या विशिष्ट काळी आहे या विधानावरून **मला** त्यावेळी अनुभव येतो आहे हे विधान कधीही निष्पन्न होत नाही, तर मग एखाद्या वस्तूविषयी ती **आपल्या** मनाबाहेर आहे असे म्हणणे याचा अर्थ एवढाच होईल की ती एखाद्या काळी आहे या विधानावरून आपल्यापैकी कोणालाही कसलाही अनुभव त्या काळी येत होता हे कदापि निष्पन्न होत नाही. आणि जर **आपली** मने याचा अर्थ, माझ्या समजुतीप्रमाणे आपण सामान्यपणे करतो त्याप्रमाणे, पृथ्वीवरील मानवप्राण्यांची मने असा असेल तर असे निष्पन्न होईल की पशूंच्या अनुभवाला येणारी दुःखे, त्यांना दिसणाऱ्या पश्चात्प्रतिमा, त्यांना येणारे कोणतेही अनुभव जरी **त्यांच्या** मनाबाहेर नसले तरी **आपल्या** मनाबाहेर असतील. आणि यावरून 'आपल्या मनाबाहेर' ही संकल्पना आणि 'अवकाशात आढळणारी' ही संकल्पना या परस्पराहून किती भिन्न आहेत हे तत्काळ स्पष्ट होईल; कारण आपल्याला होणाऱ्या वेदना किंवा आपल्याला दिसणाऱ्या पश्चात्प्रतिमा जशा अवकाशात आढळणाऱ्या नाहीत, तशाच पशूंना होणाऱ्या वेदना किंवा त्यांना दिसणाऱ्या पश्चात्प्रतिमा याही अवकाशात आढळणाऱ्या नसणार. बाह्य वस्तू --म्हणजे **आपल्या** कोणाच्याही मनात नसणाऱ्या वस्तू--आहेत या विधानावरून अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू आहेत हे विधान निष्पन्न होत नाही; आणि म्हणून 'आपल्या मनाबाहेर' हा शब्दबंध 'अवकाशात आढळणाऱ्या' याचा केवळ समानार्थी नाही: म्हणजे 'आपल्या मनाबाहेरील' आणि 'अवकाशात आढळणाऱ्या' या दोन भिन्न संकल्पना आहेत. आणि या दोन संकल्पनांमधील खरा संबंध मला पुढीलप्रमाणे दिसतो. आपण पाहिलेच आहे की अशा किती तरी प्रकारच्या 'वस्तू' आहेत की त्यांच्यापैकी कोणत्याही प्रकारची एक तरी वस्तू आहे या विधानावरून अवकाशात आढळणारी निदान एक वस्तू आहे हे विधान **निष्पन्न होते** : उदा. 'निदान एक तारा आहे', 'निदान एक मानवी शरीर आहे', 'निदान एक सावली आहे' इ. या प्रत्येकावरून हे निष्पन्न होते. आणि मला असे वाटते की ज्यांच्याविषयी हे खरे आहे अशा कोणत्याही प्रकारच्या वस्तूबद्दल आपण म्हणू शकतो की त्या प्रकारची निदान एक 'वस्तू' आहे या विधानावरून निदान एक आपल्या मनाबाहेरील वस्तू आहे हे विधान **निष्पन्न होते**. उदा. 'निदान एक तारा आहे' या विधानावरून 'निदान एक अवकाशात आढळणारी वस्तू आहे' एवढेच निष्पन्न होते असे नसून 'निदान एक बाह्य वस्तू आहे' हेही निष्पन्न होते, आणि असेच इतरही वस्तूंच्या बाबतीत. हे म्हणण्याचे माझे कारण पुढीलप्रमाणे आहे. अशा कोणत्याही वस्तूची कल्पना करा की जर त्या प्रकारची वस्तू असेल तर ती 'अवकाशात आढळणारी' वस्तू असेल : उदा. साबणाच्या बुडबुड्याची कल्पना करू. जे मी अवेक्षीत आहे अशा कशाहीसंबंधाने जर मी म्हणालो की 'तो साबणाचा बुडबुडा आहे', तर मला वाटते मी नक्कीच असे व्यंजित करतो आहे की तो मी त्याला अवेक्षिण्याच्या आधी अस्तित्वात होता, आणि माझे त्याचे अवेक्षण संपले तरी तो अस्तित्वात राहील असे प्रतिपादण्यात कोणताही व्याघात नाही. तो खराखुरा साबणाचा बुडबुडा आहे, (साबणाच्या बुडबुड्याचा भास नव्हे),

असे म्हणण्याच्या अर्थाचा तो भाग आहे. तो जर खरोखरच साबणाचा बुडबुडा असेल तर त्याला मी अवेक्षिण्याअगोदर तो अस्तित्वात होता, किंवा माझे अवेक्षण संपल्यानंतरही तो अस्तित्वात राहील असे अर्थातच निष्पन्न होत नाही : साबणाचा बुडबुडा हे 'भौतिक वस्तू'च्या आणि 'अवकाशात आढळणाऱ्या वस्तू'च्या अशा प्रकाराचे उदाहरण आहे की ज्याच्या बाबतीत त्या प्रकारच्या विशिष्ट वस्तू पुष्कळदा एखाद्या व्यक्तीकडून त्या अवेक्षिल्या जाणाऱ्या कालापुरत्याच अस्तित्वात असतात हे सुविदित आहे. परंतु मी अवेक्षीत असलेली वस्तू जर **तार्किकीय दृष्ट्या** माझ्या अवेक्षणापासून **स्वतंत्र** नसेल, म्हणजे एका विशिष्ट काळी ती अस्तित्वात होती यावरून त्या काळी मी ती अवेक्षीत होतो हे **केव्हाही** निष्पन्न होत नाही असे नसेल, तर ती साबणाचा बुडबुडाच असणार नाही. आणि जर ती वस्तू मी तिला त्यावेळी अवेक्षिल्याशिवाय अस्तित्वात असू **शकली नसती** हे खरे असेल, तर हेही निश्चित खरे आहे की जर ती वस्तू कोणत्याही विशिष्ट काळी त्या काळी मला कोणता तरी अनुभव येत होता हे खरे नसताना अस्तित्वात राहू **शकली नसती** तर ती साबणाचा बुडबुडाच असली नसती : कोणताही काळ घ्या, ती त्या काळी अस्तित्वात होती यावरून मला त्यावेळी कसला तरी अनुभव येत होता हे निष्पन्न होत **नाही** असे नसेल तर ती वस्तू साबणाचा बुडबुडा असणार नाही. म्हणजे मी अवेक्षीत असलेल्या कोणत्याही वस्तूविषयी तो साबणाचा बुडबुडा आहे या विधानावरून ती **माझ्या** मनाच्या बाहेर आहे हे विधान **निष्पन्न होते.** पण जेव्हा मी पाहात असलेली एखादी वस्तू साबणाचा बुडबुडा आहे असे मी म्हणतो तेव्हा जर मी असे व्यंजित करीत असेन की तो **माझ्या** मनाबाहेर आहे, तर मी हेही निश्चित व्यंजित करीत असेन की तो इतर सर्व मनांच्या बाहेर आहे : मी व्यंजित करीत असेन की तो अशा प्रकारची वस्तू नाही की जी कोणाला तरी काही-तरी अनुभव येत असतानाच अस्तित्वात असू **शकते.** म्हणून मला असे वाटते की 'तो साबणाचा बुडबुडा आहे !' या आकाराच्या कोणत्याही विधानापासून 'तिथे एक बाह्य वस्तू आहे !', 'तिथे एक अशी वस्तू आहे की जी **सर्व** मनांच्या बाहेर आहे !' हे विधान निश्चितपणे **निष्पन्न होते.** आणि जर हे साबणाचा बुडबुडा या प्रकारासंबधाने खरे असेल तर ते, जी वस्तू अशी आहे की तिच्याप्रकारच्या वस्तू जर असतील तर अवकाशात आढळणाऱ्या **काही** वस्तू आहेत हे निष्पन्न होते, अशा वस्तूंच्या इतर कोणत्याही प्रकारासंबंधानेही (एकशृंग[२] हा प्रकार धरून) निश्चितच खरे आहे.

म्हणून मला वाटते की 'वस्तूं'चे जे प्रकार असे आहेत की जर वस्तूंची अशी एक जोडी असेल की जिच्यातील दोन्ही यांपैकी कोणत्याही एकाच प्रकारच्या आहेत किंवा अशी जोडी की जिच्यातील एक वस्तू यांपैकी एका प्रकारची आणि दुसरी दुसऱ्या प्रकारची आहे, तर काही वस्तू अवकाशात आढळणाऱ्या आहेत असे तत्काळ निष्पन्न होते, त्या प्रकारांसंबंधी हेही खरे आहे की जर मी असे सिद्ध करू शकलो की दोन अशा वस्तू आहेत की ज्यांच्यापैकी एक यांपैकी एका प्रकारची आणि दुसरी दुसऱ्या प्रकारची आहे, किंवा दोन्ही एकाच प्रकारच्या आहेत, तर **तेवढयानेच** निदान दोन वस्तू आपल्याबाहेर आहेत हे मी सिद्ध केले असे होईल. म्हणजे जर मी असे सिद्ध करू शकलो की या क्षणी एक कागदाचा ताव आणि एक मानवी हात दोन्ही आहेत, तर 'आपल्या बाहेर' वस्तू आहेत हे मी सिद्ध केले असे होईल; जर मी सिद्ध करू शकलो की याक्षणी एक जोडा आणि एक मोजा दोन्ही अस्तित्वात आहेत, तर या क्षणी 'आपल्याबाहेर' वस्तू आहेत हे मी सिद्ध केले असे होईल ; आणि जर मी सिद्ध करू शकलो की आता कागदाचे दोन ताव, किंवा दोन मानवी हात, किंवा दोन जोडे, किंवा दोन मोजे अस्तित्वात आहेत, तर मी तेच सिद्ध केले असे होईल. म्हणून अशा हजारो गोष्टी आहेत की ज्यांच्यापैकी एखादी केव्हाही सिद्ध केली की आपल्याबाहेर असलेल्या वस्तूंचे अस्तित्व मी सिद्ध केले असे होईल. यांपैकी एकही मी सिद्ध करू शकत नाही काय ?

---

२ एकशृंग = Unicorn = एक शिंग असलेला घोडा. ग्रीक पुराणातील एक पशू.

मला वाटते की आपण [म्हणजे कांटने] दिलेली आपल्या बाहेरील वस्तूंच्या अस्तित्वाची सिद्धता ही एकमेव शक्य सिद्धता आहे हे कांटने व्यक्त केलेले मत सत्यापासून इतके दूर आहे की उलट मी या क्षणी कितीतरी अशा सिद्धता देऊ शकतो की ज्या पूर्णपणे तर्ककर्कश आहेत; आणि इतर कितीतरी वेळी मी आणखीही सिद्धता देण्याच्या स्थितीत होतो. उदा. मी आता असे सिद्ध करू शकतो की दोन मानवी हात अस्तित्वात आहेत. कसे ? तर माझे हात उंचावून, आणि माझा उजवा हात हालवीत 'हा एक हात आहे ' असे म्हणून, आणि नंतर डावा हात हालवीत ' आणि हा दुसरा ' असे म्हणून आणि हे केल्याने जर **तेवढ्यानेच** मी बाह्य वस्तूंचे अस्तित्व सिद्ध केले असेल, तर मी ते अन्य कितीतरी प्रकारांनी करू शकतो हे आपल्या लक्षात येईल : आणखी उदाहरणे वाढविण्याची गरज नाही.

परंतु दोन मानवी हात मघाशी अस्तित्वात होते हे मी आत्ता सिद्ध केले का ? मला हे आग्रहपूर्वक प्रतिपादायचे आहे की मी ते सिद्ध केले, मी दिलेली सिद्धता पूर्णपणे तर्ककर्कश होती, आणि याहून चांगली किंवा अधिक तर्ककर्कश सिद्धता कशाचीही देणे कदाचित अशक्य असावे. अर्थातच जर पुढील तीन अटी पुऱ्या झाल्या नसत्या तर ती सिद्धता झाली नसती : (१) निष्कर्षाचे साधक म्हणून दिलेले विधान जर त्या निष्कर्षाहून भिन्न नसते. (२) साधक म्हणून मी दिलेले विधान खरे आहे हे मला ज्ञात नसते, आणि त्याच्याविषयी खात्री नसून त्यावर माझा नुसताच विश्वास असता, किंवा ते सत्य असले तरी ते तसे आहे हे मला ज्ञात नसते; आणि (३) साधकावरून निष्कर्ष खरोखरच निष्पन्न झाला नसता. परंतु या तिन्ही अटी माझ्या सिद्धतेने पुऱ्या केल्या होत्या. (१) मी दिलेले साधक निष्कर्षाहून निश्चितच भिन्न होते, कारण निष्कर्ष 'या क्षणी दोन मानवी हात आहेत ' हा होता, परंतु त्याचे साधक त्याहून पुष्कळच विशिष्ट (specific) होते, जे मी माझे हात दाखवून, काही हातवारे करून, आणि 'हा एक हात आहे आणि हा दुसरा' असे शब्द उच्चारून व्यक्त केले. ही दोन विधाने भिन्न आहेत हे उघड आहे, कारण साधक असत्य असूनही निष्कर्ष सत्य असू शकला असता. साधक प्रतिपादतांना मी निष्कर्ष प्रतिपादताना प्रतिपादले त्यापेक्षा पुष्कळच जास्त प्रतिपादले होते. (२) जे मी त्या क्षणी हावभावांची जोड देऊन 'हा एक हात आहे आणि हा दुसरा ' या शब्दांनी व्यक्त केले ते मला त्या क्षणी नक्कीच **ज्ञात** होते. 'हा ' या शब्दाच्या पहिल्या उच्चाराला एका हातवाऱ्याची जोड देऊन मी निर्दिष्ट केलेल्या जागी एक हात होता, आणि त्याच्या दुसऱ्या उच्चाराला दुसऱ्या हातवाऱ्याची जोड देऊन दाखविलेल्या जागी दुसरा हात होता हे मला **ज्ञात** होते. हे मला ज्ञात नव्हते, माझा तसा केवळ विश्वास होता, आणि वस्तुस्थिती कदाचित भिन्न असेल असे सुचविणे किती विपरीत आहे ! मी उभा आहे आणि बोलतो आहे हे मला ज्ञात नाही—कदाचित मी नसेन, आणि मी आहे हे पूर्णपणे निश्चित नाही असे सुचविण्यासारखेच ते आहे. आणि शेवटी (३) निष्कर्ष साधकापासून निष्पन्न झाला हे अगदी निश्चित आहे. जर इथे **या क्षणी** एक हात असेल, आणि इथे दुसरा असेल, तर या क्षणी दोन हात अस्तित्वात आहेत हे जितके निश्चित आहे तितकेच हेही आहे.

तेव्हा आपल्याबाहेरील वस्तूंच्या अस्तित्वाच्या माझ्या सिद्धतेने तर्ककर्कश सिद्धतेच्या तीन अटी पुऱ्या केल्या आहेत. आणखी काही अटी आहेत काय की ज्यांपैकी एखादी तिने पुरी केली नाही ? कदाचित असतील, मला माहीत नाही; परंतु मला हे आग्रहपूर्वक प्रतिपादायचे आहे की माझ्या समजुतीप्रमाणे आपण सर्व याप्रकारच्या सिद्धता काही विशिष्ट निष्कर्षांच्या अगदी निर्णायक सिद्धता म्हणून—ज्यांच्याविषयी आपण पूर्वी साशंक होतो असे काही प्रश्न कायमचे मिटविणाऱ्या सिद्धता म्हणून—मानतो. समजा असा प्रश्न उपस्थित झाला की एका पुस्तकाच्या एका विशिष्ट पानावर अशुद्ध मुद्रिते आहेत काय ? अ म्हणतो की आहेत, आणि ब चा कल साशंकतेकडे आहे. आपण बरोबर आहोत हे अ कसे सिद्ध करू शकेल ? ते पुस्तक घेऊन, त्याचे विशिष्ट पान उघडून, तीन ठिकाणी अंगुलीनिर्देश करून तो जर म्हणाला, इथे एक अशुद्ध आहे, इथे दुसरे आहे आणि इथे तिसरे आहे', तर खात्रीने या पद्धतीने त्याला ते सिद्ध करता येईल. अर्थातच त्या पानावर त्याने दाखविलेल्या तीनही ठिकाणी

जर अशुद्ध मुद्रित आहे हे निश्चित नसेल, तर त्या पानावर तीन अशुद्ध मुद्रिते आहेत हे त्याने सिद्ध केले असे होणार नाही. परंतु तो या रीतीने ते सिद्ध करू शकेल असे म्हणणे म्हणजे त्या प्रत्येक ठिकाणी अशुद्ध मुद्रित आहे हे निश्चित होणे शक्य आहे असे म्हणणे. आणि जर अशा प्रकारची गोष्ट कधी निश्चित असू शकेल, तर मी मघाशी दाखविलेल्या दोन ठिकाणांपैकी एका ठिकाणी एक हात होता आणि दुसऱ्या ठिकाणी दुसरा होता हेही निःसंशय निश्चित होते.

तेव्हा मी मघाशी बाह्य वस्तू होत्या हे आताच सिद्ध केले; आणि मी ते केले असेल तर **मघाशी** बाह्य वस्तू होत्या याच्या या प्रकारच्या अनेक सिद्धता मी देऊ शकलो असतो, आणि तसेच **आत्ता** बाह्य वस्तू आहेत याच्याही त्याच प्रकारच्या अनेक सिद्धता देऊ शकतो.

परंतु जर **भूतकाळात** बाह्यवस्तू होत्या हे मला सिद्ध करावयास सांगितले असेल, तर त्याच्याही अनेक सिद्धता मी देऊ शकतो, परंतु या सिद्धता एका महत्त्वाच्या बाबतीत मी आताच दिलेल्या सिद्धतेहून भिन्न **प्रकारच्या** असतील. आणि मला हे आग्रहपूर्वक प्रतिपादायचे आहे की आपण बाह्य वस्तूंच्या अस्तित्वाची सिद्धता देऊ शकत नाही ही अपकीर्तिकारक गोष्ट आहे असे जेव्हा कांट म्हणतो तेव्हा त्यांच्या भूतकालीन अस्तित्वाची सिद्धता वरील लोकापवाद दूर करण्यास **मदत करील** हे निःसंशय. तो म्हणतो की जर त्यांचे अस्तित्व संशयास्पद आहे असे म्हणण्याचे कोणाच्या डोक्यात आले तर आपल्याला त्याचा समाधानकारक सिद्धतेने सामना करता यायला हवा. पण त्यांचे अस्तित्व संशयास्पद मानणारी व्यक्ती याचा अर्थ हे बोलण्याच्या वेळी संशयास्पद मानणारी एवढाच नसून **केव्हाही** संशयास्पद मानणारी असा असला पाहिजे; आणि भूतकाळात काही बाह्य वस्तू अस्तित्वात होत्या याची सिद्धता अशा मनुष्याच्या शंकेला अंशतः प्रस्तुत होईल. तर मग भूतकाळात बाह्य वस्तू होत्या हे मी कसे सिद्ध करू शकेन बरे? ही एक सिद्धता आहे. मी म्हणू शकेन : 'या टेबलावर मी थोड्या वेळापूर्वी दोन हात उंचावले होते; म्हणून दोन हात थोड्या वेळापूर्वी अस्तित्वात होते; म्हणून निदान दोन बाह्य वस्तू भूतकाळात केव्हा-तरी अस्तित्वात होत्या. इति सिद्धम्.' ही उत्तम सिद्धता आहे, फक्त साधकात सांगितलेली गोष्ट मला **ज्ञात** असली पाहिजे. परंतु थोड्या वेळापूर्वी मी दोन हात या टेबलावर उंचावले होते हे मला **नक्की** ज्ञात आहे. आणि खरे म्हणजे या प्रकरणी ते तुम्हा सर्वांनाही ज्ञात आहे. मी तसे केले या-विषयी कसलीही शंका नाही. म्हणून बाह्य वस्तू भूतकाळात होत्या याची पूर्णपणे निर्णायक सिद्धता मी दिली आहे; आणि आपणा सर्वांच्या हे लक्षात येईल की ही जर निर्णायक सिद्धता असेल तर अशा प्रकारच्या इतर कितीतरी सिद्धता मी देऊ शकलो असतो, आणि आत्ताही देऊ शकतो. परंतु हेही उघड आहे की ह्या प्रकारची सिद्धता **मघाशी** दोन हात होते याच्या मी आत्ताच दिलेल्या सिद्धतेहून काही महत्त्वाच्या बाबतीत भिन्न आहे.

तेव्हा मी बाह्य वस्तूंच्या अस्तित्वाच्या दोन निर्णायक सिद्धता दिल्या आहेत. त्यांपैकी पहिली सिद्धता मी जेव्हा दिली तेव्हा दोन हात होते याची होती; तर दुसरी ज्यावेळी दिली त्याच्या आधीच्या काळी दोन हात होते याची होती. ह्या सिद्धता काही महत्त्वाच्या बाबतीत भिन्न आहेत. आणि मी मघाशी दोन्ही प्रकारच्या इतर अनेक सिद्धता देऊ शकलो असतो असे मी म्हणालो. तसेच हेही उघड आहे की मी आत्ता दोन्ही प्रकारच्या अनेक सिद्धता देऊ शकतो. तेव्हा आपल्याला हवी असलेली सिद्धता जर या प्रकारची असेल तर बाह्य वस्तूंचे अस्तित्व सिद्ध करणे यासारखी सोपी गोष्ट नाही.

परंतु मला हे चांगले माहीत आहे की मी काही जरी म्हणालो असलो तरी प्रकृत मुद्द्याची समाधानकारक सिद्धता मी दिलेली नाही असे पुष्कळ तत्त्वज्ञांना वाटेल, आणि या निबंधाच्या उपसंहारात माझ्या सिद्धतेविषयी हे असमाधान का जाणवावे या संबंधी मला काही संक्षेपाने सांगायचे आहे.

याचे एक कारण, मला वाटते, हे आहे. 'बाह्य जगाची सिद्धता' याच्या अर्थात ज्या गोष्टी सिद्ध करण्याचा मी प्रयत्न केला नाही आणि मी सिद्ध केल्या नाहीत अशा काही गोष्टींची सिद्धताही समाविष्ट होते असे काही लोक मानतात. त्यांना **काय** सिद्ध करून हवे असते—म्हणजे ज्याची सिद्धता मिळाल्याशिवाय आपल्याला बाह्य जगाच्या अस्ति-

अनुक्रमणिका

त्वाची सिद्धता मिळाली नाही असे ते म्हणतील अशी गोष्ट **कोणती**, हे सांगणे फारसे सोपे नाही; परंतु त्यांना काय अपेक्षित असते त्याच्या स्पष्टीकरणाचा आरंभ मी करू शकतो. मी माझ्या दोन सिद्धतांत साधके म्हणून वापरलेली विधाने जर मी सिद्ध केली असती, तर त्यांनी कदाचित् मी बाह्य वस्तूंचे अस्तित्व सिद्ध केले हे मान्य केले असते, परंतु अशा सिद्धतेच्या (जी मी दिलेली नाही आणि देण्याचा प्रयत्नही केला नाही) अभावी आपल्याला अभिप्रेत असणारी बाह्य वस्तूंच्या अस्तित्वाची सिद्धता मी दिली नाही असे ते म्हणतील. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर मी माझे हात उंचावून म्हणतो 'हा एक हात आहे आणि हा दुसरा' तेव्हा **आत्ता** जे प्रतिपादतो त्याची सिद्धता त्यांना हवी असते; तसेच दुसऱ्या सिद्धतेत 'मी आत्ता या टेबलावर दोन हात उंचावले होते' असे म्हणून मी **आत्ता** जे प्रतिपादतो त्याची सिद्धता त्यांना हवी असते. त्यांना या दोन विधानांचीच सिद्धता फक्त हवी असते असे नसून त्यांना या प्रकारची **कोणतीही** विधाने कशी सिद्ध करता येतील याचे एक सामान्य प्रतिपादनही खरे म्हणजे हवे असते. हे मी अर्थातच दिलेले नाही; आणि ते देता येऊ शकेल असेही मला वाटत नाही: बाह्य वस्तूंच्या अस्तित्वाची सिद्धता या वचनाने त्यांना जर हे अभिप्रेत असेल तर बाह्य वस्तूंच्या अस्तित्वाची सिद्धता शक्य आहे असे मला वाटत नाही. या विधानासारख्या दिसणाऱ्या विधानांची एक प्रकारची सिद्धता अर्थातच मिळू शकते. जर आपल्यापैकी कोणाला असा संशय आला की माझा एक हात कृत्रिम आहे, तर माझ्याजवळ येऊन त्या हाताचे नीट निरीक्षण करून, त्याला स्पर्श करून किंवा दाबून, तो खरेच मानवी हात आहे हे प्रस्थापित करून 'हा एक हात आहे आणि हा दुसरा' या माझ्या विधानाची सिद्धता तो मिळवू शकतो असे म्हणता येईल, परंतु सर्वच प्रकरणी सिद्धता शक्य आहे असे मला वाटत नाही. 'हा एक हात आहे आणि हा दुसरा' हे मी कसे सिद्ध करणार ? हे सिद्ध करता येईल असे मला वाटत नाही. ते करण्याकरिता मला उदाहरणार्थ देकार्तने म्हटल्याप्रमाणे मी आता स्वप्नात नाही हे सिद्ध करावे लागेल. पण मी आता स्वप्नात नाही हे मी कसे सिद्ध करू शकेन ? मी आता स्वप्नात नाही हे म्हणायला माझ्याजवळ निर्णायक कारणे आहेत हे निःसंशय; मी जागा आहे याचा निर्णायक पुरावा माझ्याजवळ आहे; परंतु ते सिद्ध करता येणे ही अगदी वेगळी गोष्ट आहे. माझा सर्व पुरावा मी तुम्हाला सांगू शकणार नाही; आणि तुम्हांला त्याची सिद्धता द्यायची तर निदान हे तरी मला करावेच लागेल.

परंतु माझ्या सिद्धता असमाधानकारक वाटण्याचे दुसरे कारण त्यांना मी जे सिद्ध केले नाही त्याची सिद्धता हवी आहे एवढेच नव्हे, तर त्यांना असे वाटते की त्या जास्तीच्या सिद्धता जर मी दिल्या नाहीत तर मी दिलेल्या **सिद्धता** निर्णायक असू शकत नाहीत. ते म्हणतील : 'तुम्ही जर हा एक हात आहे आणि हा दुसरा हे तुमचे साधक सिद्ध करू शकत नसाल तर ते तुम्हाला ज्ञात नाही. पण तुम्ही स्वतःच मान्य केले आहे की जर ते तुम्हाला ज्ञात नसेल तर तुमची सिद्धता निर्णायक नाही. म्हणून तुमची सिद्धता तुम्ही म्हणता तशी निर्णायक नाही.' जर मी अशा प्रकारच्या गोष्टी सिद्ध करू शकत नसेन तर मला त्या ज्ञात नसतात हे मत, मला वाटते, या लेखारंभी उध्दृत केलेल्या वाक्यात कांट जिथे असे व्यंजित करतो की जोपर्यंत बाह्य वस्तूंच्या अस्तित्वाची सिद्धता आपल्याला मिळत नाही तोपर्यंत त्यांचे अस्तित्व केवळ **श्रद्धेनेच** स्वीकारावे लागेल, त्या ठिकाणी व्यक्त झाले आहे. त्याचे म्हणणे असे दिसते की हा एक हात आहे हे जर मी सिद्ध करू शकलो नाही तर मला ते केवळ श्रद्धेनेच स्वीकारावे लागेल––ते मला ज्ञात असू शकत नाही. हे मत जरी तत्त्वज्ञांमध्ये बरेच प्रचलित असले तरी ते चूक आहे हे दाखविणे शक्य आहे––पण ते फक्त अशीच साधके वापरून की जी आपल्याला बाह्य वस्तूंचे अस्तित्व ज्ञात नसेल तर आपण सत्य म्हणून जाणू शकत नाही. ज्या मी सिद्ध करू शकत नाही अशा गोष्टी मला ज्ञात असू शकतात; आणि ज्या मला निश्चितपणे ज्ञात होत्या, पण ज्या मी सिद्ध करू शकत नव्हतो अशा गोष्टींपैकी माझ्या दोन सिद्धतांमधील साधके होती. म्हणून मी असे म्हणेन की जे या सिद्धांतांच्या बाबतीत मला त्यांची साधके ज्ञात नव्हती केवळ या कारणास्तव असंतुष्ट आहेत, त्यांना त्यांच्या असंतोषास कसलेच सयुक्तिक कारण नाही.

वा. वि. मिराशी

हूणविजेता यशोधर्मन् याच्या चरित्रावर नवीन प्रकाश

[विदर्भ संशोधन मंडळाच्या आगामी 'वार्षिक १९७९' मधून हा संशोधनपर लेख लेखकाच्या अनुमतीने येथे दिला आहे —का. संपादक]

औलिकरवंशी यशोधर्मन्–विष्णुवर्धनाचे नाव प्राचीन भारतीय इतिहासात 'बलाढ्य हूण नृपति मिहिरकुल याचा विजेता' म्हणून सुप्रसिद्ध आहे. पण त्याच्याविषयी आपणास फारच थोडी माहिती आहे. प्राध्यापक नीलकंठ शास्त्रींनी म्हटले आहे की "भारतीय इतिहासात यशोधर्मन् हा एकाकी दिसतो. त्याचा पूर्वाधिकारी आणि उत्तराधिकारी हे दोन्हीही माहीत नाहीत.[१]" डॉ. रमेशचंद्र मुजुमदारांचेही हेच मत आहे. ते म्हणतात : "यशोधर्मन् हा एखाद्या उल्केप्रमाणे उदयास येऊन पतन पावला." ते पुढे म्हणतात, "कदाचित् गुप्त सम्राटांचे मांडलिक म्हणून माळव्यात राज्य करणाऱ्या एका वंशाशी त्याचा संबंध असेल, पण तो उदयास आला त्याच्या अगोदर जवळ जवळ शंभर वर्षे त्याच्या वंशाविषयी आपणांस काहीच माहिती नाही."[२] सर्व इतिहासाभ्यासकांचे ऐकमत्य आहे की तो दशपुर (मध्य भारतातील मन्दसोर) येथे राज्य करीत होता आणि तेथेच त्याने मिहिरकुल या हूण नृपतीवर जय मिळविल्यावर दोन अखंड शिलास्तंभ त्याचे स्मारक म्हणून उभारलेले अद्यापि विद्यमान आहेत. दोन्हींवर त्याची एकच विजयप्रशस्ति संस्कृतात कोरली होती. एका स्तंभावरील लेख अद्यापि शाबूत आहे, पण दुसऱ्यावर मात्र तो आता खंडित झाला आहे.[३] त्या प्रशस्तीत 'त्याचे राज्य गुप्त आणि हूण या दोन्ही राजवंशांच्या राज्याहून मोठे होते असे म्हटले आहे',[४] या विषयी सर्वांचे एकमत आहे. गेल्या वीस– पंचवीस वर्षांत प्रकाशात आलेल्या साधनांवरून या प्रचलित मतांची चिकित्सा प्रस्तुत लेखात करावयाची आहे.

यशोधर्मन्चे पूर्वोक्त स्तंभलेख[५] आणि दशपुर (मन्दसोर) येथेच सापडलेला त्याच्या काळचा एक शिलालेख[६] असे तीन कोरीव लेख डॉ. फ्लीटने 'भारतीयउत्कीर्ण-लेखसंग्रह' मालेतील 'गुप्तकालीन कोरीव लेख' या आपल्या सुप्रसिद्ध ग्रंथात ई. सन १८८८ मध्ये संपादिले तेव्हा त्याने यशोधर्मन् व विष्णुवर्धन हे दोन भिन्न राजे होते असे चुकीचे विधान केले होते. पूर्वोक्त शिलालेखात पुढील श्लोक आले आहेत[७]–

अथ जयति जनेन्द्रः श्रीयशोधर्मनामा
प्रमदवनमिवान्तः शत्रुसैन्यं विगाह्य ।

---

१. Nilakanta Sastri– *History of India Part–I–Ancient India*, p. 137.
२. *History and Culture of the Indian People* (*HCIP*), III, p. 83.
३. *Corpus Inscription Indicarum* (*CII*), III, pp. 89 ff.
४. *Loc. Cit.*
५. *Loc. Cit.*
६. *CII.* III, pp. 150 ff.
७. *Ibid.* III, p. 153.

अनुक्रमणिका

व्रणकिसलयभङ्गैर्य्योऽङ्गभूषां विधत्ते
तरुणतरुलतावद्वीरकीर्त्तीर्व्विनाम्य ॥
आजौ जिती विजयते जगतीं पुनश्च
श्रीविष्णुवर्द्धननराधिपतिः स एव ।
प्रख्यात औलिकरलाञ्छन आत्मवङ्शो
येनोदितोदितपदं गमितो गरीयः ॥

यांपैकी पहिल्या श्लोकात यशोधर्मन् आणि दुसऱ्यात औलिकरवंशी विष्णुवर्धन अशी दोन राजनामे आली असून त्या दोन्हींनी एकच व्यक्ति विवक्षित आहे हे दुसऱ्या श्लोकातील 'स एव' (तोच) या पदांनी दाखविले आहे. पण विष्णुवर्धन हे नाव स्तंभलेखात येत नाही, म्हणून 'यशोधर्मन्' व 'विष्णुवर्धन' या दोन भिन्न व्यक्ति होत्या असा फ्लीटचा समज झाला. यशोधर्मन् हा 'जनेंद्र' म्हणजे एका टोळीचा मुख्य असून विष्णुवर्धन हा, त्याच शिलालेखातील दुसऱ्या एका श्लोकात वर्णिल्याप्रमाणे, त्याचा 'राजाधिराज' आणि 'परमेश्वर' म्हणजे सम्राट होता असे फ्लीटने प्रतिपादिले. पण स्तंभलेखात विष्णुवर्धनाचा उल्लेख नसून यशोधर्मन्चेच 'मिहिरकुलाचा विजेता' म्हणून वर्णन आहे. तेव्हा विष्णुवर्धन हा यशोधर्मन्चे स्वामित्व मान्य करीत होता असेही फ्लीटने म्हटले आहे. या दोन विधानांतील 'वदतो व्याघात' फ्लीटच्या लक्षात आला नाही हे आश्चर्य होय. आता फ्लीटचे मत कोणीही मानीत नाही. यशोधर्मन्नेच विष्णुवर्धन असे दुसरे नाव होते हे सर्व विद्वानांना मान्य झाले आहे.

फ्लीटच्या काळी यशोधर्मन्च्या पूर्वजांविषयी काहीही माहिती नव्हती. त्याने संपादिलेल्या गंगधार (राजस्थानातील पूर्वीच्या झालावाड संस्थानातील गाव) येथील शिलालेखात[८] नरवर्मन् आणि विश्ववर्मन् यांचे निर्देश, आणि मन्दसोर येथील दुसऱ्या एका शिलालेखात बन्धुवर्मन् याचा उल्लेख हे आले आहेत खरे, आणि ते राजे यशोधर्मन्चे पूर्वज होते हे पुढे दाखविले आहे. तरी त्या दोन्ही लेखांत त्यांच्या 'औलिकर' कुलाचा उल्लेख आला नव्हता. म्हणून त्यांचा यशोधर्मन्शी संबंध तेव्हा ज्ञात झाला नव्हता. नंतर (ई. सन १९३८ मध्ये) मध्य भारताच्या राजगड संस्थानातील बिदार कोत्रा येथे सापडलेल्या शिलालेखावरून[९] या प्रश्नावर जास्त प्रकाश पडला. त्या लेखावरून जयवर्मन्–सिंहवर्मन्–नरवर्मन् अशी वंशावळ माहीत झाली. आणि विशेष महत्त्वाची गोष्ट ही की ते राजे औलिकर वंशाचे होते हेही ज्ञात झाले. त्यावरून ते यशोधर्मन्–विष्णुवर्धनचे पूर्वज होते हे स्पष्ट झाले. त्यानंतर औलिकर वंशाचे मांडलिक मानवायनि राजे यांचे कोरीव लेख मध्यभारतात मन्दसोर येथे आणि त्याच्या उत्तरेस नीमचजवळ छोटी सादरी येथे सापडले आहेत.[१०] त्यावरून त्या मानवायनि मांडलिकांची पुढील वंशावळ माहीत झाली आहे—

पुण्यसोम
|
राज्यवर्धन
|
राष्ट्रवर्धन
|
यशोगुप्त
|
महाराज गौरि

मन्दसोर येथील गौरि राजाच्या लेखावरून असे दिसते की तो आदित्यवर्धन नामक सम्राटाचा मांडलिक असून मन्दसोर येथे राज्य करीत होता.[११] त्या सम्राटाचे 'वर्धन'पदान्त नाम आणि त्याच्या लेखातील संवत्सर (मालव संवत् ५४७ = ई. सन ४९०) यांवरून तो औलिकरवंशी होता असे अनुमान करता येते. याशिवाय द्रव्यवर्धन नामक आणखी एका औलिकरवंशी राजाचे नाव वराहमिहिराच्या बृहत्संहितेतील पुढील उताऱ्यावरून माहीत होते[१२] हे आम्ही सुमारे वीस वर्षांपूर्वी दाखविले होते—

---

८. *Ibid.* III, pp. 223 ff.
९. *Epigraphia Indica* (*EI.*), pp. 130 ff.
१०. *Ibid.* XXX, pp. 223 ff.
११. Mirashi, *Studies in Indology*, I (Second Ed.), pp. 223 ff.
१२. *Ibid.* I, pp. 224 ff.

यच्छक्रशुक्रवागीशकपिष्ठलगरुत्मताम् ।
मतेभ्यः प्राह ऋषभो भागुरेर्देवलस्य च ॥
भारद्वाजमतं दृष्ट्वा यच्च श्रीद्रव्यवर्धनः ।
आवन्तिकः प्राह नृपो महाराजाधिराजकः ॥
सप्तर्षीणां मतं यच्च संस्कृतं प्राकृतं च यत् ।
यानि चोक्तानि गर्गाद्यैर्यात्राकारैश्च भूरिभिः ॥
तानि दृष्ट्वा चकारेमं सर्वशाकुनसंग्रहम् ।
वराहमिहिरः प्रीत्या शिष्याणां ज्ञानमुत्तमम् ॥
(बृ. सं; अध्याय ८६, श्लो. १–४)

या श्लोकांत वराहमिहिर सांगतो की, आपण आपल्या पूर्वीच्या शक्र (इंद्र), शुक्राचार्य, बृहस्पति, गरुड इत्यादिकांचे ग्रंथ पाहून हे शकुनांवरील प्रकरण लिहिले आहे. या पूर्वकालीन शकुनग्रंथकर्त्यांमध्ये अवन्तीचा महाराजाधिराज द्रव्यवर्धन याचाही निर्देश वराहमिहिराने केला आहे. तो आपल्या प्रस्तुत विषयाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. वराहमिहिराने आपला 'पञ्चसिद्धान्तिका' ग्रंथ शक संवत् ४=७ (ई. स. ५०५) या वर्षी लिहिला. तो स्वतः उज्जैनीचा राहणारा होता. तेव्हा त्याची साक्ष या बाबतीत महत्त्वाची आहे. तो सांगतो की आपणापूर्वी अवन्ति (उज्जैनी) येथे महाराजाधिराज द्रव्यवर्धन राज्य करीत होता. यशोधर्मन्ने ई. सन ५३० च्या सुमारास मिहिरकुलाचा पराभव केला हे पुढे दाखविले आहे, तेव्हा हा द्रव्यवर्धन त्याचा पूर्वज–बहुधा त्याचा पिता असावा. तो उज्जैनीस राज्य करीत होता हे वराहमिहिराचे विधान अत्यंत महत्त्वाचे आहे. तेव्हा पूर्वोक्त आदित्यवर्धन ई. स. ४९० मध्ये[१३] नंतर हा द्रव्यवर्धन ई. सन ५०५ च्या पूर्वी (सुमारे ५०० मध्ये), आणि यशोधर्मन्-विष्णुवर्धन इ. स. ५३० मध्ये या क्रमाने उज्जैनी येथे राज्य करीत होते हे यावरून निश्चित झाले आहे.

त्यापूर्वी आदित्यवर्धनाचे पूर्वज औलिकरवंशी राजे दशपुर येथून राज्य करीत होते हे मन्दसोर (प्राचीन दशपुर) येथील मालव संवत् ४९३ (ई. स. ४३६) च्या लेखावरून समजते.[१४] त्या वर्षी बन्धुवर्मन् नामक राजा (हा औलिकरवंशी दिसतो) दशपुर येथे राज्य करीत होता असे त्यात म्हटले आहे.[१५] त्यात पुढे असेही वर्णिले आहे की मालव संवत् ४९३ (ई. स. ४३६) ते ५२९ (ई. स. ४७२) या केवळ ३६ वर्षांच्या काळात त्या प्रदेशात अनेक राजे होऊन गेले. त्यावरून तो काळ मोठा धामधुमीचा होता असे दिसते. याच काळात पहिला कुमारगुप्त आणि स्कन्दगुप्त यांची कारकीर्द पडते.[१६] स्कन्दगुप्त ई. स. ४६७ मध्ये दिवंगत झाल्यावर गुप्त वंशाला उतरती कळा लागली. याच काळात वाकाटक नरेन्द्रसेन आणि दुसरा पृथिवीषेण यांनी गुप्त साम्राज्यावर आक्रमणे केली असे अलीकडे प्राप्त झालेल्या साधनांवरून आम्ही इतरत्र[१७] दाखविले आहे.

या काळातील औलिकरवंशी आणखी एका राजाचे नाव कोरीव लेखावरून ज्ञात झाले आहे. मंदसोर येथे सापडलेल्या मालव संवत् ५२४ (सन ४६७) च्या शिलालेखात[१८] प्रभाकरनामक राजाच्या दत्तभटनामक सेनापतीने मन्दसोर येथे स्तूप, कूप, प्रपा (पाणपोई) व आराम (बगीचे) निर्माण केल्याचा उल्लेख आहे. या प्रभाकराचे त्या लेखात 'गुप्तान्वयारिद्रुमधूमकेतुः' (गुप्त वंशाचे शत्रू हेच वृक्ष, त्यांचा अग्नीप्रमाणे संहार करणारा) असे वर्णन आले आहे. तेव्हा स्कन्दगुप्ताच्या ई. स. ४६७ मधील विधानानंतर शत्रूंनी उज्जैनीवर केलेल्या

---

१३. त्याचा सामन्त गौरि याचा छोटी सादरी येथील शिलालेख मालव संवत् (मा. सं.) ५४७ (ई. स. ४९०) चा आहे. *EI.*, XXX, pp. 132.

१४. *CII.*, III, pp. 79 ff.

१५. *Loc. Cit.*

१६. पहिला कुमारगुप्त ई. स. ४१५ ते ४५५ मध्ये आणि स्कंदगुप्त ई. स. ४५५ ते ४६७ मध्ये राज्य करीत होता.

१७. संशोधन मुक्तावलि (सं. मु.), सर ९, पृ. ८४ इ. पाहा.

१८. *EI. XXVII.* pp. 14 ff.

अनुक्रमणिका

आक्रमणांत त्याने मोलाची मदत केली होती असे दिसते. पण त्यावरून तो गुप्तांचा मांडलिक होता असे जे अनुमान मो. ब. गर्दे यांनी केले आहे[१९] ते मात्र बरोबर दिसत नाही. याची चर्चा पुढे केली आहे.

प्रभाकराच्या काळचा पूर्वोक्त शिलालेख मन्दसोर येथे सापडला होता. औलिकर राजे प्रथम दशपुर (मन्दसोर) येथून राज्य करीत होते हे मागे दाखविले आहे. तेव्हा प्रभाकरही त्याच वंशाचा असावा. त्याचे नाव आदित्यवर्धन, द्रव्यवर्धन यांसारख्या वंशजांप्रमाणे 'वर्धन' पदान्त नाही खरे, पण त्या वंशातील सर्वच नावे तशी नव्हती. उदाहरणार्थ, जयवर्मन्, सिंहवर्मन्, नरवर्मन् इत्यादि त्याच्या पूर्वजांची नावे पाहा. काहीनी दोन नावे धारण केली होती. उदाहरणार्थ, यशोधर्मन्–विष्णुवर्धन हे नाव पाहा, तेव्हा प्रभाकराचे एखादे 'वर्धन' पदान्त नाव असेलही. एखाद्या राजाची सर्वच नावे प्रत्येक लेखात येतात असे नाही. तेव्हा हा प्रभाकर औलिकरवंशीच दिसतो.

आतापर्यंत उल्लेखिलेल्या साधनांवरून औलिकरवंशाची पुढील वंशावळ[२०] सिद्ध होते :—

जयवर्मन्
|
सिंहवर्मन्
|
नरवर्मन् (ज्ञात वर्षे मा. सं. ४६१ व ४७४)
|
विश्ववर्मन् (,, ,, ,, ,, ४८९)
|
बंधुवर्मन् (,, ,, ,, ,, ४९३)
|
प्रभाकर (,, ,, ,, ,, ५२४)
|
आदित्यवर्धन [मानवायनि गौरीचा (मा. सं. ५४७) सम्राट्]
|
द्रव्यवर्धन [इ. स. ५०५ (मा. सं ५६२) पूर्वी]
|
यशोधर्मन्–विष्णुवर्धन (मा. सं. ५८९ = ई. स. ५३२)

यांपैकी जयवर्मन ते प्रभाकर हे राजे दशपुराहून, आणि आदित्यवर्धन ते यशोधर्मन् हे उज्जैनीहून राज्य करीत होते. राजधानी बदलण्याचे कारण हे की स्कन्दगुप्ताच्या निधनानंतर प्रभाकराने शत्रूंनी उजैनीवर केलेल्या आक्रमणाचा प्रतिकार केला. पण एकंदरीत गुप्तवंशास उतरती कळा लागल्यामुळे आदित्यवर्धनाने उज्जैनीवर आपला अंमल बसवून तेथे आपली राजधानी केली असे दिसते. नंतर त्यांच्या मानवायनि सामन्तांनी दशपुर येथे आपली राजधानी हलविली असे त्यांच्या छोटी सादरा लेखावरून कळते.

हे सर्व औलिकरनृपति स्वतंत्र होते. त्यांनी आपल्या लेखांत कोणाही सम्राटाचा उल्लेख केला नाही, एवढेच नाही तर 'परमभट्टारकपादानुध्यात' (सम्राटाच्या पायांचे चिंतन करणारा) असे एखादे विशेषण आपल्या नावास जोडून आपले मांडलिकत्व सूचित केले नाही. मन्दसोर येथील मा. सं. ४९३ (ई. स. ४३६) च्या लेखात लाट (दक्षिण गुजराथ) देशातून दशपुर येथे आलेल्या कोष्टयांच्या श्रेणीने गुप्त नृपति पहिल्या कुमारगुप्ताचा उल्लेख, बन्धुवर्म्याचा समकालीन

१९. *Loc. Cit.* मन्दसोर येथील प्रभाकरकालीन लेखात गुप्तनृपति द्वितीय चन्द्रगुप्त आणि त्याचा पुत्र गोविंदगुप्त यांची नावे, प्रभाकराचा सेनापति दत्तभट याच्या पित्याच्या वर्णनाच्या अनुषंगाने आली आहेत, प्रभाकराचे सम्राट म्हणून नव्हे. दत्तभटाचा पिता वायुरक्षित हा गोविंदगुप्ताचा सेनापति होता. नंतर दत्तभटाने गुप्तांची नोकरी सोडून प्रभाकराचे सेनापतिपद स्वीकारले असे त्या लेखात म्हटले आहे. प्रभाकर गुप्तवंशी नव्हता. त्याच्या काळच्या मन्दसोर येथील शिलालेखात कालनिर्देशार्थ मालव संवताचा उपयोग केला आहे, गुप्त संवताचा नाही, यावरून हे स्पष्ट आहे.

२०. या वंशावळीतील राजनामांशी संलग्न वर्षे कोरीव लेखांतून व 'बृहत्संहिते'तून घेतली आहेत. ती मालव संवताची (नंतरच्या विक्रमसंवताची) आहेत. त्यांतून ५७ – ५६ वजा केल्यास समान्तर ख्रिस्ती शकाचे वर्ष येईल.

म्हणून, केला आहे. तसेच प्रभाकरकालीन शीला लेखात दुसरा चंद्रगुप्त आणि त्याचा पुत्र गोविंद गुप्त यांचे उल्लेख आले आहेत खरे, पण हे उल्लेख आनुषंगिक रीतीने, (अनुक्रमे कालनिर्देशार्थ व दत्तभटाच्या पूर्वजांच्या वर्णनात) आले आहेत. त्यांवरून बन्धुवर्मन् व प्रभाकर त्या त्या गुप्त सम्राटांचे मांडलिक होते हे सिद्ध होत नाही. **गुप्त साम्राज्यात अंतर्भूत झालेल्या सर्व प्रदेशांत गुप्त संवताचाच कालनिर्देशार्थ उपयोग केला जात असे.** उदाहरणार्थ, बुंदेलखंडातील उच्चकल्प व परिव्राजक् या राजांच्या, तसेच छत्तीसगडातील शूरवंशी राजांच्या आरंग ताम्रपटातील गुप्त संवत्सरांचे उल्लेख पाहा. पण **औलिकरांच्या एकाही लेखात गुप्त संवताचा कालनिर्देशार्थ उपयोग केला नाही.** त्यांच्या लेखांत मालव संवताचीच वर्षे उल्लेखिली आहेत. वास्तविक, औलिकरांची राजधानी दशपुर (सध्याचे मन्दसोर) ही गुप्तांच्या मध्य भारतातील उज्जैनी या दुसऱ्या राजधानीपासून सरळ रेषेत फक्त ७५ मैलांवर उत्तरेस होती.[२१] गुप्तांनी मध्य व उत्तर भारतातील दूरदूरचे अनेक देश जिंकले होते. त्यांच्या साम्राज्यसत्तेबरोबर त्यांचा ई. स. ३१९ मध्ये सुरू झालेला गुप्त संवत् उत्तर भारतात बंगाल, बिहार, उत्तर प्रदेश, मध्यप्रदेश, गुजराथ व काठेवाड या प्रदेशांत तसेच दक्षिण भारतात छत्तीसगड येथे पसरला होता.[२२] पण त्यांच्या उज्जैनी या मध्य भारतातील दुसऱ्या राजधानीपासून अवघ्या ७५ मैलांवर असलेल्या दशपुराहून राज्य करणाऱ्या औलिकरांनी मात्र त्या गुप्त संवताचा उपयोग आपल्या एकाही लेखात केला नाही. त्या वंशातील एकाही राजाने गुप्त सम्राटापुढे आपली मान वाकविली नव्हती. याचा त्या वंशातील राजांना यथार्थ अभिमान होता. तो यशोधर्मन्‌च्या विजयस्तंभावरील खालील श्लोकात प्रतिबिंबित झाला आहे.[२३]

ये भुक्ता गुप्तनाथैर्न
सकलवसुधाक्रान्तिदृष्टप्रतापै-
र्नाज्ञा हूणाधिपानां
क्षितिपति मुकुटाध्यासिनी यान् प्रविष्टा।
देशांस्तान्धन्वशैल
द्रुमगहनसविद्वीरबाहूपगूढान्
वीर्य्यावस्कन्नराज्ञः
स्वगृहपरिसरावज्ञया यो भुनक्ति ॥

या श्लोकाचा अर्थ फ्लीटने पुढीलप्रमाणे केला होता— 'अखिल पृथ्वी पादाक्रान्त करण्यामध्ये ज्यांचा पराक्रम व्यक्त झाला होता त्या गुप्त राजांनी जे देश उपभोगिले नव्हते, (आणि) ज्या देशांमध्ये हूणाधिपतींची राजेलोकांच्या मुकुटावर आरूढ होणारी आज्ञा प्रविष्ट झाली नव्हती त्या–वाळवंट पर्वत, नद्या व वीरपुरुष यांनी भरलेल्या–देशांवर हा यशोधर्मन् राजा आपल्या घराची मर्यादा तुच्छ मानून राज्य करतो.'

हा अर्थ आतापर्यंत प्राचीन भारताच्या सर्व इतिहासकारांनी स्वीकारून असे मानले आहे की, या यशोधर्मन् राजाचे साम्राज्य गुप्त आणि हूण राजांच्या साम्राज्यापेक्षा मोठे होते.[२४] पण हा अर्थ चूक आहे. त्या लेखात 'भुनक्ति' असे 'भुज्' धातूचे वर्तमानकाळी तृतीय पुरुषी एकवचनी परस्मैपदी रूप योजिले आहे; त्याकडे लक्ष द्यावे. 'भुज्' धातु उभयपदी आहे. पाणिनीच्या 'भुजोऽनवने' (अष्टाध्यायी, १.३.६६) या सूत्रानुसार जेव्हा त्या धातूचा अर्थ 'अवन' (रक्षण) असा असेल तेव्हा परस्मैपद, आणि इतर सर्व अर्थांत आत्मनेपद योजिले जाते. वरील श्लोकात 'भुनक्ति' असे परस्मैपदी रूप योजिले आहे. तेव्हा त्या श्लोकाचा अर्थ 'जे देश गुप्तांनी आतापर्यंत उपभोगिले नाहीत, आणि

२१. उज्जैनी ते नागदा–रतलाम द्वारा मन्दसोरचे रेल्वेने अंतर १५८ किलोमीटर किंवा जवळ जवळ १०० मैल आहे. ते सरळ रेषेत ७५ मैल होईल.

२२. D. R. Bhandarkar, *List of Inscriptions of Northern India*, pp. 170 ff.

२३. *CII.* III, pp. 147–148.

२४. *HCIP.* III, p. 40; *EHI.* (3rd Ed.), p. 320.

ज्यांमध्ये हूणांची आज्ञा आतापर्यंत प्रवेश करू शकली नाही त्या (आपल्या राज्यातील) देशांचे रक्षण हा यशोधर्मन् राजा आपल्या घराच्या अंगणाप्रमाणे काहीही फिकीर न करता (लीलेने) करतो '[२५] असा आहे आणि तो अर्थ तत्कालीन वस्तुस्थितीला धरून आहे, यात संशय नाही. कारण गुप्तांचा अंमल दशपुराच्या दक्षिणेस केवळ ७५ मैलांवरच्या उज्जैनी-पर्यंत पोचला होता. पण औलिकरांच्या देशांत मात्र त्यांचा प्रवेश कधीही झाला नव्हता. हूणांची सत्ता (पुढे दाखविल्याप्रमाणे) पश्चिमेस उत्तर गुजराथच्या पंचमहाल जिल्ह्यापासून पूर्वेस मध्यप्रदेशाच्या सागर जिल्ह्यापर्यंत दशपुरच्या उत्तरेस पसरली होती. पण त्यांच्या सत्तेचे यत्किंचित्ही चिन्ह औलिकरांच्या प्रदेशात आढळत नाही. तेव्हा वरील श्लोकांत थोडीही अतिशयोक्ति नाही. अत्यंत विकट परिस्थितीत, उत्तरेस व दक्षिणेस बलाढ्य राजांनी आक्रमण केले असताही आपण आपल्या देशाचे स्वातंत्र्य अबाधित राखले आहे असे यशोधर्मन्ने वरील श्लोकात म्हटले आहे.

तेव्हा औलिकर वंशाचे राजे गुप्तांचे मांडलिक होते हे डॉ. रमेशचंद्र मुजुमदार[२६] व श्री. मो. व. गर्दे[२७] यांचे म्हणणे वस्तुस्थितीस धरून नाही. तसेच यशोधर्मन्चे राज्य गुप्त व हूण यांच्या साम्राज्यापेक्षा जास्त विस्तृत होते असाही मागील श्लोकाचा अर्थ नाही. यशोधर्मन्च्या साम्राज्याचा विस्तार दाखविण्याकरिता विजयस्तंभावरील एका श्लोकाचा आधार घेण्यात येतो त्याचा आता विचार करू. तो श्लोक असा[२८]–

आ लौहित्योपकण्ठात्तलवनगहनोपत्यकादा महेन्द्रा
दा गङ्गाश्लिष्टसानोस्तुहिनशिखरिणः
पश्चिमादा पयोधेः।
सामन्तैर्यस्य बाहुद्रविणहृतमदैः पादयोरानमद्भि-
श्चूडारत्नांशुराजिव्यतिकरशबलाः
भूमिभागाः क्रियन्ते ॥

या श्लोकात म्हटले आहे की "आसामातील ब्रह्मपुत्रा नदीपासून (अंध्रातील) महेन्द्र पर्वतापर्यंत आणि हिमालयापासून पश्चिमेच्या (अरबी) समुद्रापर्यंत, ज्या राजांचा गर्व यशोधर्मन्च्या बाहूंनी नष्ट केला आहे ते सामन्त (मांडलिक) राजे यशोधर्मन्च्या पायांना नमन करताना आपल्या मस्तकावरील रत्नांच्यायोगे त्याच्या समोरील भूमिभाग चित्रविचित्र करीत असतात."

या श्लोकाच्या योगाने विद्वानांनी त्या मागील श्लोकातील विधान (यशोधर्मन्चे राज्य गुप्तांच्या व हूणांच्या राज्यांहून मोठे होते हे) समर्थित होते असे मानले आहे. पण ते बरोबर नाही हे आता दाखवितो.

वरील वर्णन विजयस्तंभावरील लेखात आले आहे. त्या वेळी यशोधर्मन्चे राज्य आसामपासून अंध्रापर्यंत आणि हिमालयापासून अरबी समुद्रापर्यंत पसरले असणे शक्य नाही. या विधानाचा सविस्तर विचार करण्याकरिता तत्कालीन राजकीय परिस्थितीचे सूक्ष्म निरीक्षण केले पाहिजे.

चार–पाच वर्षांपूर्वीपर्यंत या हूणांचे फक्त दोन कोरीव लेख[२९] भारतात सापडले होते. त्यांची सत्ता भारतात कशी पसरली ते पाहू.

मध्य प्रदेशाच्या सागर जिल्ह्यातील एरण गावी गुप्त नृपति बुधगुप्त याचा गुप्त संवत् १६५ (ई स. ४८४) चा कोरीव लेख सापडला आहे.[३०] त्यानंतर लौकरच सुमारे ई. स. ४९० मध्ये तोरमाणाने तो प्रदेश जिंकला असे दिसते. तेथे त्याच्या राज्य-

---

२५. 'स्वगृहपरिसरावज्ञया यो भुनक्ति' याचा खरा अर्थ फ्लीटला लागला नाही. स्वतःच्या घराच्या अंगणाच्या रक्षणाची जशी कोणासही काळजी वाटत नाही, आपण ते लीलेने करतो तसे तो आपल्या देशाचे संरक्षण करतो असा भावार्थ.

२६. *HCIP.* III, p. 83.

२७. *EI. XXVII*, p. 14.

२८. *CII.* III, p. 146.

२९. पंजाबातही शाही तोरमाणाचा लेख सापडला आहे, पण तो पूर्वीच्या तन्नामक राजाचा असावा. *EI.* I, pp. 289 ff.

३०. *CII.* III, p. 88.

कालाच्या पहिल्याच वर्षाचा लेख मिळाला आहे.[३१] अलीकडे उत्तर गुजराथच्या पंचमहाल जिल्ह्यातील संजेली गावात हूणांचे मांडलिक शिवभागपुरचे राजे यांचे तीन ताम्रपट सापडले आहेत.[३२] त्यांवरून त्या मांडलिकांची खालील वंशावळ माहीत झाली आहे–

महाराज पहिला मातृदास
|
(पुत्र)
महाराज भूत
|
(पुत्र)
महाराज दुसरा मातृदास

भूताला त्याचे राज्य परमभट्टारक महाराजाधिराज तोरमाणाच्या कृपेने मिळाले असे त्यांतील पहिल्या ताम्रपटात म्हटले आहे. त्यावरून त्याचा पिता पहिला मातृदास हा गुप्तांचा मांडलिक होता असे दिसते.[३३] तोर-माण या हूण राजाने त्याचा पराभव करून तो प्रदेश त्याचा पुत्र भूत याला आपला मांडलिक करून दिला असावा. हे राजे तेव्हापासून हूणांचे मांडलिक झाले.

मागे दाखविल्याप्रमाणे तोरमाणाने सुमारे ई. स. ४९० मध्ये सागर जिल्ह्यातील एरण हा प्रदेश जिंकला होता. नंतर त्याने उत्तर गुजराथचा पंचमहाल प्रदेश जिंकला. तेव्हा पंचमहाल ते सागर हा मध्य भारतातील पूर्व-पश्चिम प्रदेश हूणांच्या ताब्यात होता यात संशय नाही.

पुढे ई. स. ५१० मध्ये एरण येथेच दुसरे युद्ध होऊन गुप्त नृपति भानुगुप्त याने तोरमाणाचा पराभव केला असे तत्कालीन कोरीव लेखावरून दिसते. या युद्धात तोरमाण मारला गेला असावा असे आम्ही इतरत्र दाखविले आहे.[३४] नंतर त्याचा पुत्र मिहिरकुल गादीवर आला. त्याचे साम्राज्य उत्तर भारताच्या विस्तृत प्रदेशावर पसरले होते. त्याची राजधानी पंजाबात शाकल (सियालकोट) येथे होती असे चीनी प्रवासी ह्यूएन्त्संग सांगतो. इतरत्रही कॉस्मॉस वगैरे प्रवाश्यांच्या वृत्तांतावरून तेच दिसते. यशोधर्मन्‌च्या विजयस्तंभावरील लेखात त्याने हिमालय प्रदेशही आक्रमिला होता असे म्हटले आहे. त्याचा एक कोरीव लेख ग्वाल्हेरच्या किल्ल्यात आढळला आहे.[३५] त्यात त्याच्या राज्यकालाच्या १५ व्या वर्षाचा निर्देश आहे. तेव्हा त्या लेखाचे ई. स. चे वर्ष ५२५ हे असावे.

यानंतर लौकरच यशोधर्मन्‌शी त्याचा संघर्ष झालेला दिसतो. यशोधर्मन्‌ने गादीवर आल्यावर जवळपासच्या राजांवर सामोपचाराने किंवा युद्धाने आपले स्वामित्व लादण्यास सुरवात केली होती हे मंदसोरच्या शिलालेखात म्हटले आहे. तो श्लोक असा[३६]—

> प्राचो नृपान् सुबृहतश्च बहूनुदीचान्
> साम्ना युधा च वशगान् प्रविधाय येन ।
> नामापरं जगति कान्तमदो दुरापं
> राजाधिराज परमेश्वर इत्युदूढम् ॥

[यशोधर्मन्‌ने पूर्वेचे आणि पुष्कळ बलाढ्य असे उत्तरेचे राजे सामोपचाराने किंवा युद्धाने स्वतःला वश करून घेऊन या जगतात कमनीय आणि दुष्प्राप्य अशा 'राजाधिराज' आणि 'परमेश्वर' या (सम्राट पदनिदर्शक) पदव्या धारण केल्या.]

यातील पूर्वेकडचे राजे म्हणजे गुप्तांचे मांडलिक आणि उत्तरेचे हूणांचे सामन्त असावे. तेव्हा हूण नृपति मिहिरकुलाशी त्याचा संघर्ष झाला. तो

---

३१. *Ibid.* III, p. 158.

३२. *M. S. University Copper Plates of the Time of Toramaṇa*, pp. 14 ff. या ताम्रपटांचे विवेचन चुकीचे आहे. सं. मु. सर ९, पृ. ८४ इ. पाहा.

३३. याचा कोरीव लेख अद्यापि सापडला नाही. त्यात बहुधा गुप्त संवताचा कालनिर्देशार्थ उपयोग केला असावा. हे राजे हूणांचे मांडलिक झाल्यावर गुप्त संवताचा उपयोग न करता आपल्या राज्यकाळाचा निर्देश करू लागले.

३४. सं. मु. सर ९, पृ. ९३–९४.

३५. *CII.* III, p. 162 ff.

३६. *Ibid*, III, p. 154.

आपल्या सामन्तांच्या साहाय्याला धावला असावा. मागे दाखविल्याप्रमाणे यशोधर्मन्चे सामंत मानवायनि हे तेव्हा दशपुराहून राज्य करीत होते त्यांवर मिहिरकुलाने आक्रमण केले. नंतर दशपुर येथे यशोधर्मन् आणि मिहिरकुल यांच्यामध्ये घनघोर लढाई झाली. तीत मिहिरकुलाचा सपशेल पराभव होऊन त्याला यशोधर्मन्पुढे नतमस्तक व्हावे लागले. त्याचे सुंदर वर्णन विजयस्तंभावरील खालील श्लोकात[३७] आले आहे—

स्थाणोरन्यत्र येन प्रणतिकृपणतां
प्रापितं नोत्तमाङ्गं
यस्याश्लिष्टो भुजाभ्यां
वहति हिमगिरिर्दुर्गशब्दाभिधानम् ।
नीचैस्तेनादि यस्य
प्रणतिभुजबलावर्ज्जनक्लिष्टमूर्ध्ना
चूडापुष्पोपहारै-
र्मिहिरकुलनृपेणार्च्चितं पादयुग्मम् ।।

(ज्याने भगवान् शंकराशिवाय दुसऱ्या कोणाहीपुढे नमस्कार करण्याकरिता आपले मस्तक दीन केले नव्हते, ज्याच्या बाहूंनी वेष्टिल्यामुळे हिमालयाला आता दुर्गमत्वाची शेखी मिरवता येत नाही, त्या मिहिरकुलानेही–ज्याचे मस्तक (यशोधर्मन्ने) आपल्या बाहुबलाने वाकविल्यामुळे दु:खित झाले होते त्यानेही–आपल्या मस्तकावरच्या पुष्पमाला अर्पण करून या यशोधर्मन्च्या दोन्ही पायांची पूजा केली.)

या विजयस्तंभप्रशस्तीत काळाचा उल्लेख नाही. पण त्यानंतर लौकरच दशपुर येथेच एका अधिकाऱ्याचा कोरीव लेख सापडला आहे.[३८] त्याचे वर्ष मा. सं. ५८९ (ई. स. ५३२) आहे. तेव्हा यशोधर्मन् आणि मिहिरकुल यांची ही निर्णायक लढाई ई. स. ५३० च्या सुमारास झाली असावी. त्यानंतर लौकरच उभारलेल्या विजयस्तंभावरील प्रशस्तीत यशोधर्मन्च्या राज्याच्या विस्ताराचे पूर्वोक्त वर्णन आले आहे. त्या कालापर्यंत यशोधर्मन्च्या राज्याचा विस्तार हिमालयापासून अंध्रापर्यंत झाला असणे शक्य नाही. अश्या तऱ्हेच्या प्रशस्तीत संस्कृत कवींच्या सर्वच काव्यांत बहुधा आढळणारी अतिशयोक्ति भरली असते. कदाचित् मिहिरकुलाचा पराजय झाल्यावर त्याच्या अमलाखाली असलेल्या अनेक राजांनी दशपुरास येऊन यशोधर्मन्चे अभिनंदन केले असेल व त्याचे मांडलिकत्व स्वीकारले असेल. तरीही ते हिमालय ते अंध्र इतक्या दूरच्या प्रदेशांतून आले असणे संभवनीय नाही. तेव्हा यातील अतिशयोक्ति स्पष्ट आहे.

तेव्हा यशोधर्मन्चे राज्य, निदान हे युद्ध झाले तेव्हा तरी, लहानसेच होते. तसे असताही त्याने गुप्त व हूण यांसारख्या बलाढ्य सम्राटांना त्यावर कधीही आक्रमण करू दिले नाही हाच अर्थ 'ये भुक्ता गुप्तनाथैः' इत्यादी पूर्वी उदाहृत केलेल्या श्लोकात विवक्षित आहे याविषयी संशय राहू नये.

या युद्धाच्या वेळी यशोधर्मन्ची राजधानी, आतापर्यंत समजले जात असे त्याप्रमाणे, दशपुर येथे नसून उज्जैनी येथे होती हे मागे दाखविले आहे. यशोधर्मन्चे पूर्वज आदित्यवर्धन व द्रव्यवर्धन हे उज्जैनीहून राज्य करीत होते हे कोरीव लेख व 'बृहत्संहिते'तील उल्लेख यांवरून मागे सिद्ध केले आहे. तेव्हा यशोधर्मन्ही तेथूनच राज्य करीत होता यात संशय नाही. हे विजयस्तंभ त्याने तेथे न उभारता दशपुरात का उभारले असा प्रश्न उपस्थित होतो. त्याचे उत्तर हे की ते युद्ध त्या ठिकाणी झाले होते. त्याचे स्मारक म्हणून हे स्तंभ तेथे उभारले होते.

तेव्हा यशोधर्मन् हा प्राचीन भारतीय इतिहासात 'एकाकी' नव्हता, तसेच तो उल्केप्रमाणे प्रकाशून क्षणात नाहीसा झाला नव्हता. 'बृहत्संहिते'त वराहमिहिरानें केलेल्या उल्लेखावरून ई. स. ५०५ मध्ये द्रव्यवर्धन विद्यमान नव्हता असे दिसते. अर्थातच त्या काळी (त्याचा पुत्र) यशोधर्मन् राज्य करीत असावा. त्याने मिहिरकुलाचा पराजय सुमारे ई. स. ५३० मध्ये केला असे दिसते. मन्दसोर येथील ई. स. ५३२ मधील लेखात त्याचे वर्णन आले आहे. तेव्हा त्याने निदान (ई. स. ५३२ – ५०५ =) २७ वर्षे राज्य केले असावे. तो एखाद्या उल्केप्रमाणे

---

३७. *Ibid.* III, p. 146.

३८. *Ibid.* III, p. 154.

क्षणभर चमकून अदृश्य झाला नव्हता! त्याच्या आठ पूर्वजांची नावे व त्यांच्या काळची ज्ञात वर्षे मागे दिली आहेत, त्यांवरून त्याचे घराणे निदान शंभर सव्वाशे वर्षे मध्यभारतात राज्य करीत होते यात संशय नाही.

यशोधर्मन्च्या वंशजांविषयी मात्र अद्यापि काही माहिती उपलब्ध झाली नाही. तो ज्या प्रदेशावर राज्य करीत होता त्याचे प्राचीन नाव 'आकरावन्ती' असे होते. त्याचे 'पूर्व आकरावन्ती' (राजधानी आकर, जिच्यापासून 'आगरवाल' हे उपनाम प्रचलित झाले) आणि पश्चिम आकरावन्ती (राजधानी उज्जैनी) असे दोन विभाग होते. त्यांचा उल्लेख आरंभीच्या कोरीव लेखांत येतो.[३९] पुढे हे नाव प्रचारातून जाऊन त्या प्रदेशाला 'मालव' हे नाव प्राप्त झाले. गुप्त काळातही हे नाव प्रचारात असावे. ख्रिस्तोत्तर ४०० च्या सुमारास होऊन गेलेल्या कालिदासाच्या 'मालविकाग्निमित्रा'त विदर्भाची एक राजकन्या या प्रदेशात पकडली गेली होती. तिचे मूळ नाव अज्ञात असल्यामुळे (किंवा ते तिने न सांगितल्यामुळे) तिला 'मालविका' असे नाव ठेवण्यात आले होते असे त्या नाटकात दाखविले आहे. अर्थातच जेथे ती सापडली त्या (नर्मदेच्या उत्तरेच्या) प्रदेशाचे नाव मालव असे असावे.

हे नाव त्या प्रदेशाला पडण्याचे कारण मालव गणाचे लोक मोठ्या संख्येने तेथे येऊन वसती करू लागले हे होय. हे लोक मूळचे पंजाबातील होते. ते त्या काळी रावी आणि चिनाब या नद्यांच्या संगमाजवळच्या प्रदेशात राहत असत. हे मालव आणि यांच्या शेजारच्या प्रदेशातील क्षुद्रक यांचा 'आयुधजीवी संघ' (लढवय्ये लोकांचा गण) म्हणून उल्लेख 'काशिका', पतंजलीचे 'महाभाष्य' वगैरे प्राचीन व्याकरणग्रंथांत येतो.[४०] अलेक्झांडर पंजाबातून स्वदेशी परत जात असता त्यांनी त्याला जोराचा प्रतिकार केला होता. पुढे ग्रीक, शक, पह्लव, कुषाण वगैरे परकीयांची पंजाबवर आक्रमणे होऊ लागली तेव्हा हे स्वातंत्र्यप्रेमी लढवय्ये दक्षिणेस सरकत सरकत राजपुतान्यातील जयपुर संस्थानात काही काळ स्थायिक झाले. त्यांची तत्कालीन राजधानी मालवनगर (सध्या राजस्थानच्या टोंक जिल्ह्यातील नगर किंवा कर्कोटनगर) ही होती. नाशिक येथील एका लेण्यातील शकवंशी ऋषभदत्ताच्या कोरीव लेखात त्यांचा 'मालय' गणाचे लोक म्हणून उल्लेख आहे.[४१] ग्रीक लेखक त्यांना Malloi असे म्हणत. त्यांनी आपल्या शेजारच्या उत्तमभद्र नामक क्षत्रिय गणाच्या लोकांना वेढल्यामुळे ऋषभदत्त त्यांच्या साहाय्यार्थ धावून गेला आणि त्याने माळयांच्या तावडीतून त्यांची मुक्तता केली. नंतर तो पुष्करक्षेत्री स्नानास गेला असे त्या लेखात म्हटले आहे. तेव्हा ख्रिस्तोत्तर दुसऱ्या शतकात मालवांची वस्ती पूर्व राजस्थानात होती यात संशय नाही.

या मालवांची अनेक नाणी राजस्थानात नगर किंवा कर्कोटनगर येथे सापडली आहेत. त्यांपैकी काहींवर 'माळवान जय' असे प्राकृतात आणि 'मालवगणस्य जयः' असे संस्कृतात लेख आहेत. त्यांतील काही नाणी ख्रिस्तपूर्व पहिल्या शतकाइतकी प्राचीन आहेत.[४२] त्यांवरून त्या काळी मालवांनी मोठा संस्मरणीय विजय प्राप्त केला होता असे दिसते. मालवांचा स्वतःचा संवत होता. त्याचा आरंभ ख्रिस्तपूर्व ५८ मध्ये होती. तो त्या विजयाच्या स्मरणार्थ चालू केला असावा. त्याला 'कृत' असे नाव होते. भारतातील अत्यंत प्राचीन कालनिर्देश पद्धति त्या त्या राजांच्या राज्यारंभापासून वर्षे उल्लेखून करण्याची होती. युधिष्ठिराने भारतीय युद्धानंतर कलियुगाच्या आरंभी आपला संवत् स्थापिला असे मानण्यात येते. पण त्याला पुरावा नाही. कोरीव लेखांतील त्याचा पहिला उल्लेख ई. स.

३९. मिराशी, 'सातवाहन आणि पश्चिमी क्षत्रप यांचा इतिहास आणि कोरीव लेख (सा. प. क्ष. इ. को. लेख), भाग दुसरा, पृ. ११९.

४०. पाणिनि, ५. ३. ११४ वरील काशिका पाहा.

४१. सा. प. क्ष. इ. को. ले. भाग २, पृ. १०६.

४२. Smith, *Catalogue of Coins in Indian Museum*, p. 161.

६३४ चा आहे.[४३] भारतात पुढे आभीर (किंवा कळचुरि) संवत्, गुप्त संवत्, गंग संवत्, हर्ष संवत् असे अनेक संवत् प्रचलित झाले, पण **त्यांतील पहिला, भारतीयांनीच सुरू केलेला ज्ञात संवत् हा 'कृत संवत्' होय. त्यालाच नंतर 'विक्रम संवत्' असे नाव पडले हे** पुढे दाखविले आहे.

काही विद्वान् हा संवत् व्होनोनेस या शक सम्राटाने किंवा त्यानंतरच्या आझेस याने स्थापिला[४४] आणि तोच पुढे मालवांनी उचलून आपल्या नावे चालू ठेवला असे म्हणतात. पण हे मत अत्यंत असंभवनीय आहे. मालवांसारखे स्वतंत्रवृत्तीचे लोक दुसऱ्याचा संवत् स्वीकारून त्याला आपले नाव देतील हे शक्य नाही. त्यांच्या स्वातंत्र्यप्रियतेमुळेच ते पंजाबातील आपला मूळचा प्रदेश सोडून प्रथम राजस्थानात व नंतर मध्य भारतात येऊन राहिले. त्यांची स्वतंत्रवृत्ति त्यांच्यावर राज्य करणाऱ्या, बहुधा त्यांच्या वंशाच्याच, औलिकर राजांमध्ये नंतरच्या काळातही दिसत होती हे मागे दाखविले आहे.

शिवाय, त्यांच्या संवताला 'कृत' असे दुसरे नाव होते. ते त्याला कसे पडले याविषयी विद्वानांनी विविध तर्क केले आहेत. सामान्यतः असे दिसते की प्राचीन काळचे संवत् एखाद्या थोर राजाच्या कारकीर्दीच्या आरंभापासून सुरू होत असत. उदाहरणार्थ, गुप्त संवत् गुप्त नृपति पहिला चंद्रगुप्त याच्या राज्यारंभापासून सुरू झाला होता. पण मालवांची शासनपद्धति गणपद्धतीची होती. त्यांचा कोणी राजा नसे. सर्व सत्ता गणमुख्यांच्या हाती असे. त्यांपैकी काही सेनापति असत. म्हणून त्यांचे कोरीव लेख आढळले आहेत.[४५] मालवांच्या आरंभीच्या लेखांत (उदाहरणार्थ, संवत् २८२, २८४, २९५, ४२८, ४८० आणि ४८३ च्या लेखांत) त्या संवताचे 'कृत' हे नाव उल्लेखिले आहे.[४६] त्या काळी हे मालव गणाचे लोक उत्तर भारतात जयपूर, भरतपूर, उदयपूर या जिल्ह्यांत राहत होते पुढे ते मध्य भारतात आल्यावर त्यांना आपल्या प्रदेशाच्या सभोवार गुप्त संवत् प्रचलित झाला आहे असे दिसले. त्या संवताहून आपला संवत् निराळा आहे हे दाखविण्याकरिता ते आपल्या लेखात 'कृत संवता'च्या उल्लेखासहित किंवा त्याशिवायही 'श्री माळवगणाम्नाते,'[४७] 'माळवगणस्थितिवशात् कालज्ञानाय लिखितेषु'[४८] या सारखी शब्दयोजना करू लागले. त्या काळी मालवांची गणशासनपद्धती बदलून राज्यशासन पद्धति प्रचारात आली होती. त्यांचे राजेही मालववंशाचेच होते, म्हणून इतरवंशी राजांप्रमाणे ते आपल्या लेखांत राज्यारंभापासून कालनिर्देश न करता मालवसंवताच्या वर्षांचाच उल्लेख करीत असत.[४९] काहीत तसा स्पष्ट उल्लेख नसला तरी त्या लेखांतील वर्षे मालव संवताचीच असत.

या काळी मालववंशी लोक उज्जैनी-दशपुर या प्रदेशात पसरले होते. कालान्तराने हा संवत कोणी सुरू केला याची स्मृति नष्ट झाल्यावर[५०] त्याचा संबंध माळव्याचा प्राचीन काळचा विख्यात नृपति दुसरा चंद्रगुप्त-विक्रमादित्य याच्याशी जोडण्यात आला आणि तो संवत् 'विक्रमसंवत्' या नावाने प्रचलित झाला. तो अद्यापि त्याच नावाने उत्तर भारतात व दक्षिणच्या छत्तीसगडात प्रचलित आहे. अशी त्या संवताची कुळकथा आहे.

मागे दाखविल्याप्रमाणे यशोधर्मन्च्या काळी त्या प्रदेशाचे 'आकरावन्ति' हे प्राचीन नाव मागे पडून मालव देश हे नाव प्रचारात आले होते. यशोधर्मन्-

४३. ऐहोले येथील दुसऱ्या पुलकेशीच्या काळचा लेख पाहा. *EI.* VI, pp. 1 ff.
४४. *HCIP.* III, p. 125, n. 1,
४५. महासेनापति भट्टिसोमाचा उल्लेख पाहा. *EI. XXVI*, p. 266.
४६, Indian Antiquary (*IA.*), *XX*, pp. 101 ff.
४७. *Loc. Cit.*
४८. *CII.* III, p. 154.
४९. *EI. XXVI.* pp. 132-133.
५०. मध्यंतरी 'मालवेशानां संवत्सरे' असे उल्लेख आढळतात. Bhandarkar, List, No. 18.

नंतर तेथे कोण राज्य करीत होता हे माहीत नाही, तथापि तो गुप्तवंशी होता असे दिसते. ई. सनाच्या सहाव्या शतकाच्या अखेरीस स्थानेश्वर प्रदेशाचा राजा, विख्यात हर्षवर्धनाचा पिता, प्रभाकरवर्धन याने त्याचा पराभव करून त्याच्या ऐश्वर्याला पायबंद घातला होता. म्हणून बाणाने आपल्या 'हर्षचरिता'त त्याचे वर्णन 'मालवलक्ष्मीलता-परशुः' (मालव राजाच्या लक्ष्मीरूपी लतेचा छेदन करणारा परशु) असे केले आहे.[५१] प्रभाकरवर्धनाने त्या राजाला आपल्या दोन पुत्रांना-कुमारगुप्त आणि माधवगुप्त यांना स्थानेश्वर येथे ओलीस ठेवण्यास भाग पाडले होते. पुढे प्रभाकरवर्धनाच्या मृत्यूनंतर त्या गुप्त राजाच्या तिसऱ्या देवगुप्त नामक पुत्राने कनोजवर स्वारी करून हर्षाचा मेहुणा मौखरि ग्रहवर्मन् याला ठार केले आणि हर्षाची बहीण राज्यश्री हिला बंदिवासात टाकले; पण नंतर हर्षाचा वडील भाऊ राज्यवर्धन याने त्याचा उच्छेद केला असे 'हर्षचरितात' वर्णिले आहे. हे गुप्त घराणे डॉ. रमेशचंद्र मुजुमदार समजतात[५२] त्याप्रमाणे उत्तर भारतातील नसून मध्यप्रदेशातील माळव्याचे होय. तेव्हा यशोधर्मन्नंतर माळव्यात एक गुप्त घराणे राज्य करू लागले हे स्पष्ट दिसते.

मिहिरकुल या बलाढ्य हूण राजाची राजधानी पंजाबात शाकल (सध्याचे सियालकोट) येथे होती असे चीनी प्रवासी ह्यूएन्त्संग सांगतो. त्याच्या राज्याच्या विस्ताराविषयी, त्याच्या क्रूर स्वभावाविषयी, आणि त्याने केलेल्या बौद्ध भिक्षूंच्या छळाविषयी अनेक कथा पंजाबातील गंधार देशाच्या हूण राजाच्या दरबारी वकील म्हणून आलेला चीनी प्रवासी संग युन, ग्रीक नाविक कॉस्मॉस[५३] आणि चीनी यात्रेकरू ह्यूएन्त्संग यांनी वर्णिल्या आहेत. त्यांतल्या त्यात कॉस्मॉसचे वर्णन बरेचसे विश्वसनीय वाटते. तो सांगतो की, 'श्वेत हूणांचा अधिपति गोल्लास (मिहिरकुल) हा युद्धाकरिता जाताना दोन हजार हत्ती आणि मोठे घोडदळ आपणाबरोबर घेतो. तो हिंदुस्थानचा राजा असून लोकांचा फार छळ करतो. सिंधु नदी ही त्याच्या राज्याची (पश्चिम) सीमा आहे.' हे वर्णन इतर उपलब्ध प्रमाणांनी समर्थित होते. मिहिरकुलाने काही हिमालय प्रदेश काबीज केला होता असे यशोधर्मन्च्या प्रशस्तीत म्हटले आहे. त्याचा कोरीव लेख ग्वाल्हेरच्या किल्ल्यात मिळाला आहे. उत्तर गुजराथेत पंचमहाल जिल्ह्यात त्याच्या मांडलिकांचे ताम्रपट अलीकडे सापडले आहेत.[५४] तेव्हा उत्तर भारताचा बराचसा पश्चिमेचा भाग त्याच्या अमलाखाली होता यात संशय नाही. 'राजतरंगिणी'कार कल्हणाने वर्णिले आहे की मिहिरकुलाने काश्मीर, गंधार, दक्षिण भारत व लंकाही जिंकली होती, पण तो फार नंतरचा ग्रंथकार असल्याने त्याचे वर्णन विश्वसनीय म्हणता येत नाही. तथापि, मिहिरकुल हा हूण राजा अतिशय बलाढ्य आणि जुलमी असून त्याने उत्तरेत पंजाब-काश्मीरपासून दक्षिणेत उत्तर गुजराथ पर्यंतच्या प्रदेशावर आपली सत्ता प्रस्थापित केली होती यात संशय नाही.

अशा विस्तृत साम्राज्याचा बलाढ्य अधिपति हूण नृपति मिहिरकुल याला उज्जैनी दशपुर सभोवतालच्या छोट्या प्रदेशाचा राजा यशोधर्मन् याने खडे चारून आपल्यापुढे लोटांगण घालावयास भाग पाडले हे त्या औलिकर राजाला अत्यंत भूषणावह आहे. अशा प्रसंगी आपल्या प्रदेशावर गुप्त व हूण यांनी कधीही आक्रमण केले नव्हते हे त्याचे विधान दर्पमूलक नसून वस्तुस्थितीचे निदर्शक होते, यात संशय नाही.

पण नियतीने यशोधर्मन्ची कीर्ति त्याच्यापासून हिरावून घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. ह्युएन्त्संग आपल्या प्रवासवृत्तात सांगतो[५५] की 'शाकल येथे **काही शतकांपूर्वी** मिहिरकुल नावाचा मोठा धडा-

---

५१. हर्षचरित्र, उच्छ्वास. ४.
५२. सं. मु. सर ८, पृ. ८९ इ.
५३. *HCIP*. III, p. 36.
५४. सं. मु. सर ९, पृ. ८४ इ.
५५. Walters, *on Yuan Chwan's Travels in India, I*, pp. 298 ff.

डीचा राजा होऊन गेला. त्याला बौद्ध धर्माची तत्त्वे समजून घेण्याची इच्छा झाली तेव्हा त्याने आपल्या राज्यातील बौद्ध भिक्षूंना एका विद्वान् भिक्षूला आपणाकडे पाठविण्यास सांगितले. पण त्याचा रागीट स्वभाव जाणून कोणीही त्याच्याकडे जाण्यास तयार होईना. शेवटी, राजकुलातील एक नोकर पूर्वी भिक्षु झाला होता त्यालाच त्यांनी मिहिरकुलाकडे पाठविले. मिहिरकुलाला याचा मोठा संताप आला; आणि त्याने आपल्या राज्यातील बौद्ध धर्माचा पूर्ण नायनाट करण्याचा निश्चय केला. त्याने सर्व राजांना तसे आदेश पाठविले. पण मगध देशाचा राजा बालादित्य याने बौद्धांचा छळ करण्याची मिहिर-कुलाची आज्ञा झिडकारली. तेव्हा त्याने बालादित्यावर स्वारी केली. बालादित्याने आपल्या लाखो लोकांसह एका बेटावर आश्रय घेतला. मिहिरकुल तेथेही चालून गेला. पण बालादित्याने त्याचा पुरा मोड करून त्याला कैद केले. नंतर आपल्या मातेच्या इच्छेनुसार त्याने मिहिरकुलाला मुक्त केले. दरम्यान मिहिरकुलाच्या भावाने त्याचे पंजाबमधील राज्य बळकाविले होते म्हणून तो काश्मीरात आश्रयास गेला; पण तेथेही त्याने आपणास आश्रय देणाऱ्या राजास ठार करून त्याचे राज्य बळकाविले. नंतर त्याने बौद्धांचा छळ पुन: सुरू केला. त्याने १६०० स्तूप व विहार उद्ध्वस्त केले आणि नऊ कोटी बौद्ध धर्मीयांची कत्तल केली. शेवटी तो एकाएकी निधन पावला. तेव्हा नरकातील अनंत यातना भोगण्याकरिता त्याचा आत्मा जात असताना पृथ्वीवर अंधकार, भूकंप, झंझावात यांनी प्रलयासारखी स्थिती निर्माण केली.'

मिहिरकुलाचा पराभव मन्दसोरच्या स्तंभलेखात वर्णिल्याप्रमाणे यशोधर्मन्ने केला किंवा ह्युएन्त्संग सांगतो त्याप्रमाणे मगधाच्या बालादित्य राजाने केला याविषयी विद्वानांत दीर्घकाळ वाद माजून राहिला आहे. या बाबतीत चार पक्ष संभवतात. त्यांच्या विषयीचा पुरावा पुढे मांडून त्याचे परीक्षण करू.

पहिला पक्ष–मिहिरकुलाचा पराभव एकट्या बालादित्याने केला.

या पक्षाचा उपोद्बलक पुरावा ह्युएन्त्संग या चीनी यात्रेकरूच्या विधानाचा. त्याने 'मिहिरकुलाचा पराभव एकट्या बालादित्य नामक मगधाधिपतीने केला असे म्हटले आहे. त्याने यशोधर्मन्चा उल्लेख सुद्धा केला नाही.

परीक्षण—मगधात बालादित्य नावाचा राजा होऊन गेला यात संशय नाही. नालंदा येथील नंतरच्या एका लेखात[५६] बालादित्य नावाच्या राजाने पूर्वी तेथे भगवान् बुद्धाचा प्रासाद (देवालय) बांधला होता असे म्हटले आहे. हा शिलालेख ई. सनाच्या आठव्या शतकाच्या पूर्वार्धात होऊन गेलेल्या कनोजच्या यशोवर्मा याच्या काळचा आहे. त्यावरून त्या बालादित्याच्या कालाविषयी काही अनुमान करता येत नाही.[५७] शिवाय, त्यात त्या बालादित्याने मिहिरकुलाचा पराभव केल्याचा उल्लेख नाही. पण हे प्रमाण अभावात्मक असल्याने त्यावरून काही अनुमान काढता येत नाही.

हा बालादित्य गुप्तवंशी होता यात संशय नाही; कारण, 'विक्रमादित्य', 'क्रमादित्य', 'प्रकाशादित्य', 'द्वादशादित्य' अशी 'आदित्य'–पदान्त बिरुदे' अनेक गुप्त नृपतींनी धारण केलेली त्यांच्या नाण्यांवरून माहीत झाली आहेत. पण या बालादित्याचे वैयक्तिक नाव कोणते होते हे ह्युएन्त्संग सांगत नाही आणि नालन्दा शिलालेखातही ते निर्दिष्ट नाही.

'बालादित्य' हे बिरुद नरसिंहगुप्त नामक गुप्तराजाच्या सोन्याच्या नाण्यांवर वाचले गेले आहे. ही नाणी दोन प्रकारची आहेत[५८] – १) पहिल्या प्रकारच्या नाण्यांच्या पुढील बाजूवर 'नर' असे नाव वाचले गेले आहे. मागील बाजूवर 'बालादित्य' असे बिरुद आहे. (२) दुसऱ्या बाजूच्या नाण्यांच्या पुढील बाजूवर लेख नाही, पण मागील बाजूवर मात्र 'बालादित्य' असे बिरुद आहे. शिवाय,

५६. *EI. XX*, p. 43.

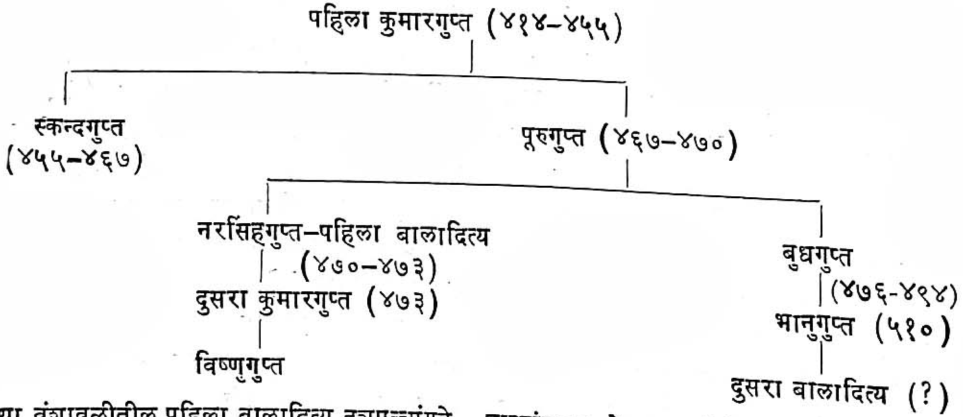
५७. त्या लेखाचे संपादक हीरानंद शास्त्री यांनी त्या लेखात वर्णिलेला यशोवर्मन् हा मिहिरकुलाचा विजेता यशोधर्मन् होय असे प्रतिपादून आपले हसे करून घेतले होते.

५८. Altekar, *The Coinage of the Gupta Empire*, pp. 266 ff.

अनुक्रमणिका

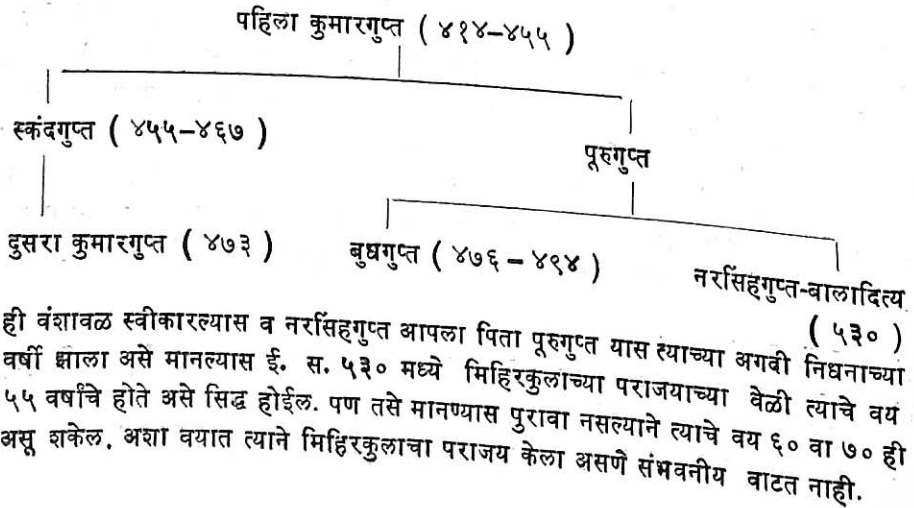
पहिल्या प्रकारच्या नाण्यांच्या सोन्यात भेसळ कमी (२९ टक्के) आणि दुसऱ्या प्रकारच्या नाण्यांत ती जास्त (४६ टक्के) आहे. तेव्हा ही नाणी दोन भिन्न बालादित्यांनी पाडली होती असे अनुमान केले जाते. पहिल्या बालादित्याचे नाव 'नर [सिहगुप्त]' मानण्यास थोडाबहुत पुरावा आहे, पण दुसऱ्या बालादित्याचे तेच वैयक्तिक नाव होते असे मानण्यास आधार नाही. ते पहिल्या प्रकारच्या नाण्यांवरून कल्पिले आहे.

एका बालादित्याचे नाव नालन्दा शिलालेखात आले आहे. त्याचे वैयक्तिक नाव नरसिंहगुप्त होते हे गृहीत धरून आणि नाण्यांतील भेसळीवरून दोन बालादित्य होते असे अनुमान करून खालील वंशावळ जुळविली आहे. तीतील वर्षे ईसवी सनाची आहेत.[५९]



या वंशावळीतील पहिला बालादित्य ह्युएन्त्संगने मिहिरकुलाचा विजेता म्हणून वर्णिलेला तन्नामक गुप्त नृपति असणे शक्य नाही कारण तो मिहिरकुलापूर्वी (सन ५३० पूर्वी) निदान ५० वर्षे होऊन गेला होता. दुसऱ्या बालादित्याचे तत्कालीन अस्तित्व विवादास्पद आहे. फक्त विशिष्ट भेसळीच्या नाण्यांवरून ते अनुमानिले आहे. काही नाण्यात केवळ जास्त भेसळ आहे म्हणून ती दुसऱ्या तन्नामधारी राजाने पाडली असावी हे अनुमान तर्कदुष्ट आहे. शिवाय या दोन्ही प्रकारच्या नाण्यांवर 'ग्र' हे सूचक अक्षर पुढील बाजूवर दिसते. तेव्हा ही

५९. उत्तर कालीन गुप्त राजांचे लेख फार थोडे सापडले आहेत. त्यामुळे त्यांच्या वंशावळीविषयी विद्वानांत ऐकमत्य नाही. (इ. अँ. व्हॉ. ४७, पृ. १७ पाहणे). कांही विद्वान् ती पुढील प्रमाणे देतात– (वर्षे ख्रिस्ती शकाची.)–



ही वंशावळ स्वीकारल्यास व नरसिंहगुप्त आपला पिता पुरुगुप्त यास त्याच्या अगदी निधनाच्या वर्षी झाला असे मानल्यास ई. स. ५३० मध्ये मिहिरकुलाच्या पराजयाच्या वेळी त्याचे वय ५५ वर्षांचे होते असे सिद्ध होईल. पण तसे मानण्यास पुरावा नसल्याने त्याचे वय ६० वा ७० ही असू शकेल. अशा वयात त्याने मिहिरकुलाचा पराजय केला असणे संभवनीय वाटत नाही.

दोन्ही प्रकारची नाणी एकाच बालादित्याने पाडली असावी. तो बालादित्य मिहिरकुलाच्या काळी (ई. स. ५३० च्या सुमारास) राज्य करीत होता यास पुरावा नाही. भितरी येथील मुद्रेवरून तो पूरुगुप्ताचा पुत्र आणि दुसऱ्या कुमारगुप्ताचा पिता होता असे कळते. ह्या कुमारगुप्ताच्या काळचा कोरीव लेख (गुप्त संवत् १५४= ई. स. ४७३ चा) सारनाथ येथे सापडला आहे. तेव्हा त्याचा पिता नरसिंहगुप्त– बालादित्य हा सन ४७० – ४७३ या काळात झालेला दिसतो. तो मिहिरकुलाच्या पूर्वी निदान ५० वर्षे झाला होता. शिवाय त्याची कारकीर्द अल्पकाळ टिकली. म्हणून त्याने मिहिरकुलाचा पराभव केला असणे सुतराम् असंभवनीय आहे.

शिवाय, ह्यूएन्त्संगचा वृत्तान्त ऐकीव माहितीवर आधारलेला आणि अतिशयोक्तिपूर्ण दिसतो. त्याने उद्ध्वस्त केलेल्या स्तूपांची व विहारांची संख्या १६००, आणि ठार केलेल्या बौद्ध धर्मीयांची संख्या नऊ कोटी होती; मगधात कित्येक लाख लोकांसह बालादित्याला आश्रय देऊ शकणारे बेट होते. या कथांवर विश्वास ठेवणे कठीण आहे. मिहिरकुल क्रूर आणि जुलमी असल्यामुळे त्याने इतर धर्मीयांचा छळ केला असल्याच्या दंतकथा जैन धर्मीयांच्या ग्रंथांतही आढळतात.[६०] गुणभद्राचे उत्तरपुराण आणि नेमिचंद्रकृत त्रिलोकसार या जैन ग्रंथांत गुप्तांनंतर झालेल्या चतुर्मुख कल्की राजाचे वर्णन मिहिरकुलासारखेच केले आहे. तोही दुष्ट आणि लोकांचा– विशेषतः जैन धर्मीयांचा– छळ करणारा होता. शेवटी, एका राक्षसाने त्याचा वध केला. तेव्हा तो रत्नप्रभा नामक नरकात गेला. तेथे त्याला अनंत काळ क्लेश भोगावे लागले. ह्या कल्कि राजाचे वर्णन ह्युएन्त्संगाने केलेल्या मिहिरकुलाच्या वर्णनासारखे आहे. दोन्ही वर्णनांत अतिशयोक्ति भरपूर आहे. त्यांवर विश्वास ठेवणे शक्य नाही.

शिवाय, ह्यूएन्त्संगच्या कथनानुसार मिहिरकुल त्याच्या (ह्यूएन्त्संगच्या) पूर्वी **काही शतके** होऊन गेला होता ! वास्तविक, त्या दोघांमध्ये अंतर पुरे शंभर वर्षांचेही नव्हते. ह्यूएन्त्संगच्या अनेक वर्णनांत दिशांच्या, भौगोलिक स्थानांच्या, राजकीय परिस्थितीच्या अनेक विसंगति आणि अतिशयोक्ति आढळतात, तसाच हा प्रकार आहे. तेव्हा गुप्तनृपति बालादित्य याने मिहिरकुलाचा पराजय केला या ह्यूएन्त्संगच्या विधानावर विश्वास ठेवता येत नाही

दुसरा पक्ष–मिहिरकुलाचा पराजय गुप्त सम्राट बालादित्य आणि त्याचा मांडलिक यशोधर्मन् यांनी मिळून केला.

हा पक्ष व्हिन्सेंट स्मिथ याने आपल्या 'अर्ली हिस्टरी ऑफ इंडिया' (तृतीय आवृत्ति, पृ. ३१८) मध्ये मांडला आहे.[६१] त्याने म्हटले आहे की 'मिहिरकुलावरील विजय ह्यूएन्त्संग म्हणतो त्याप्रमाणे वस्तुतः बालादित्य या मगधराजाने केला होता. यशोधर्मन्‌ने त्या युद्धात भाग घेतला असेल, पण किती झाले तरी तो मांडलिकच ! पण दशपुर येथील स्तंभावरील प्रशस्ति रचणाऱ्या कवीने त्याचा बडेजाव करून त्याला त्या यशाचे झुकते माप दिले आहे. यशोधर्मन्‌च्या पूर्वजांविषयी आपणांस काही माहिती नाही. तेव्हा त्याची कारकीर्द अल्पकाळ टिकली असावी. त्याचे स्तोम माजविणाऱ्या कवीने वर्णिल्यापेक्षा ती फारच कमी महत्त्वाची होती असे मानणे सयुक्तिक होईल

परीक्षण–व्हिन्सेंट स्मिथ्‌ची विधाने होर्नलसारख्या इतर विद्वानांना मान्य नाहीत.[६२] यशोधर्मन्‌चा पक्ष अत्यंत बलवान् आहे. त्याच्या बाजूचा पुरावा (विजयस्तंभावरील वर्णन) तत्कालीन असल्यामुळे भरभक्कम आहे. याच्या उलट बालादित्य मिहिरकुलाच्या काली होऊन गेला असे मानण्यासही पुरावा नाही हे मागे दाखविले आहे. त्याचे आणि मिहिरकुलाचे युद्ध झाले असे मानण्यास ह्यूएन्त्संगच्या विधानाशिवाय दुसरा पुरावा नाही. ह्यूएन्त्संग थापेबाज होता. त्याची विधाने तत्कालीन कोरीव

६०. *IA. XLVII*, pp. 16 ff.
६१. *EHI.* (3rd. Ed.), p. 320.
६२. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1909, p. 91.

लेखांच्या पुराव्यापुढे टिकत नाहीत.[६३] यशोधर्मन्चे पूर्वज माहीत नाहीत असे आता कोणासही म्हणता यावयाचे नाही, कारण त्याच्या आठ पूर्वजांची नावे आम्ही मागे कोरीव लेखांत व वाङ्मयात उल्लेखिलेल्या वर्षासह दिली आहेत. यशोधर्मन् बालादित्याचा मांडलिक होता असे मानण्यास यत्किंचित्ही प्रमाण नाही. त्याच्या काळच्या कोरीव लेखांत त्याच्या 'राजाधिराज', 'परमेश्वर' आणि 'सम्राट' या पदव्या उल्लेखिल्या आहेत. सार्वजनिक ठिकाणी उभारलेल्या त्याच्या स्तंभांवरील लेखांतील विधाने असत्य असणे असंभवनीय आहे. त्याची पूर्वाधिकारी (बहुधा पिता) द्रव्यवर्धन हा वराहमिहिराच्या पूर्वोक्त उल्लेखावरून ई. स. ५०५ पूर्वी दिवंगत झाला होता. स्वतः यशोधर्मन्च्या काळचा मन्दसोर येथील शिलालेख ई. स. ५३२ चा आहे. तेव्हा त्याने निदान (५३२ – ५०५ =) २७ वर्षे राज्य केले होते हे निर्विवाद आहे. तेव्हा त्याची कारकीर्द दीर्घकाळ चालली होती यात संशय नाही. विजयस्तंभावरील प्रशस्तीत केलेल्या त्याच्या साम्राज्याच्या वर्णनात अतिशयोक्ति आहे हे आम्हीही दाखविले आहे. पण तेवढयावरून त्याने केलेल्या मिहिरकुलाच्या पराजयाला असत्य मानणे योग्य होणार नाही. तसे मानण्यास यत्किंचितही पुरावा नाही.

तिसरा पक्ष – यशोधर्मन्ने मिहिरकुलाचा प्रथम पराभव करून त्याला सोडून दिले. नंतर बालादित्याने त्याचा दुसऱ्यांदा पराभव केला.

व्हिन्सेंट स्मिथ्चे पूर्वोक्त मत आता कोणी मानीत नाही खरे. पण अजूनही रमेशचंद्र मुजुमदार सारखे इतिहासकार म्हणतात की 'यशोधर्मन्ने मिहिरकुलाचा प्रथम पराभव केला असला तरी त्याच्या (यशोधर्मन्च्या) लौकरच झालेल्या निधनानंतर मिहिरकुल पुनः प्रबळ झाला तेव्हा मगधाच्या बालादित्याने त्याचा पुनः पराभव केला असावा.[६४]

परीक्षण– हा पक्षही असंभवनीय आहे. नरसिंहगुप्त बालादित्याची जी माहिती उपलब्ध आहे तिजवरून तो मिहिरकुलापूर्वी निदान ५० वर्षे होऊन गेला होता असे दिसते. दुसरे असे की त्या काळात (ई. सनाच्या सहाव्या शतकाच्या मध्यात) गुप्त राजे दुर्बल झाले होते. त्यांचे त्या काळचे कोरीव लेख व नाणी उत्तर प्रदेशाचा पूर्वभाग, मगध व वंग (बंगाल) या प्रदेशातच सापडली आहेत. इतर प्रदेशांवर त्यांचा अंमल होता असे मानण्यास यत्किंचित्ही साधन नाही. अशा दुर्बल राजांपैकी बालादित्य नामक एका राजाने मिहिरकुलासारख्या बलाढ्य शत्रूचा पराभव केला असणे संभवनीय नाही. त्याचा यत्किंचित्ही पुरावा नाही हे मागे दाखविले आहे.

यशोधर्मन्ने मिहिरकुलाचा सपशेल पराभव करून नंतर त्याने शरणागति पत्करण्यास भाग पाडल्यावर त्याला सोडून दिले. पण त्याने त्याला देशाबाहेर जाण्यास भाग पाडले असावे. म्हणून त्याचे त्या पराभवानंतरचे लेख सापडले नाहीत. ह्युएन्त्संगचे वर्णन खरे असेल तर तो नंतर काश्मीरात आश्रयार्थ गेला असावा. तेव्हा बालादित्याने त्याचा दुसऱ्यांदा पराभव करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. यामुळेही हा तिसरा पक्ष संभवनीय वाटत नाही.

चौथा पक्ष–एकट्या यशोधर्मन्ने मिहिरकुलाचा पराभव केला.

हाच पक्ष संभवनीय आहे व त्याला तत्कालीन कोरीव लेखांचा भरभक्कम पुरावा आहे. मन्दसोरच्या मालव संवत् ५८९ (ई. स. ५३२) च्या शिलालेखात म्हटले आहे की यशोधर्मन्ने पूर्वेचे व उत्तरेचे पुष्कळसे बलाढ्य राजे युद्धात जिंकून किंवा सामोपचाराने वश करून घेऊन 'राजाधिराज' व 'परमेश्वर' या अत्यंत लोभनीय व दुष्प्राप्य पदव्या प्राप्त करून घेतल्या होत्या. याचाच उपोद्बलक असा खालील श्लोक त्याच्या विजय प्रशस्तीत आला आहे.[६५]——

निन्द्याचारेषु योऽस्मिन्विनयमुषि युगे
कल्पनामात्रवृत्त्या

६३. त्याचे दक्षिण कोसल, मोलापो वगैरेंचे वर्णन पाहा. 'मोलापो' याने मालव देश विवक्षित असावा. पण ह्युएन्त्संगचे वर्णन उत्तर गुजराथला लागू पडते हे व्हिन्सेंट स्मिथने दाखविले आहे.

६४. *HCIP*. III, p. 87.

६५. *CII*. III, p. 146

राजस्वन्येषु पाङ्सुष्विव कुसुमबलिर्नाबभासे प्रयुक्तः।
सश्रेयोधाम्नि सम्राडिति मनुभरतालर्कमान्धातृकल्पे
कल्याणे हेम्नि भास्वान् मणिरिव सुतरां भ्राजते यत्र शब्दः॥

(या विनयरहित काली निन्द्य आचरणाच्या अन्य राजांच्या बाबतीत केवळ कल्पनेने (यथार्थतः नव्हे) योजिलेली 'सम्राट्'ही पदवी धुळीत टाकलेल्या पुष्पोपहाराप्रमाणे मुळीच शोभत नसे. तीच पदवी आता मनु, भरत, आलर्क, मान्धाता यांसारख्या (श्रेष्ठ प्राचीन) राजांप्रमाणे पवित्र तेजाच्या या यशोधर्मन्ने धारण केली असता उत्कृष्ट सोन्यात बसविलेल्या रत्नाप्रमाणे अतिशय शोभत आहे.)

तेव्हा यशोधर्मन्ने अनेक राजांचे आधिपत्य मिळवून 'राजाधिराज', 'परमेश्वर' आणि 'सम्राट्' या साम्राज्यद्योतक पदव्या धारण केल्या होत्या आणि आपल्या सद्वर्तनाने त्यांना शोभा आणली होती. तत्कालीन तोरमाण व मिहिरकुल या दुष्ट राजांनीही त्या धारण केल्या होत्या तरी त्यांच्या दुर्वर्तनामुळे त्या शोभत नव्हत्या. अशा अतुल पराक्रमी राजानेच मिहिरकुलासारख्या बलाढ्य हूण राजाचा पराभव केला असणे शक्य आहे आणि तो त्याने केला होता याला दशपुर येथे उभारलेले विजयस्तंभ साक्षी आहेत.

इतिहासात केव्हा केव्हा योग्य व्यक्तींना दुर्दैवाने त्यांच्या कर्तृत्वाचे श्रेय मिळत नसते. यशोधर्मन् हे त्याचे उदाहरण आहे. प्रस्तुत लेखातील विवेचनाने ते श्रेय त्याला मिळेल अशी आशा आहे.

वरील विवेचनाने पुढील गोष्टी निश्चित झाल्या आहेत—

(१) यशोधर्मन् हा एकाकी नव्हता. त्याच्या आठ पूर्वजांची माहिती उपलब्ध आहे.

(२) त्याची राजधानी उज्जैनी येथे होती.

(३) तो गुप्तांचा मांडलिक नव्हता.

(४) त्याची आणि हूण नृपति मिहिरकुलाची संस्मरणीय लढाई दशपुर (मन्दसोर) येथे झाली होती, म्हणून त्याचे विजयस्तंभ तेथे उभारले होते.

(५) त्या विजयस्तभांवरील लेखांत त्याचे राज्य गुप्तांच्या व हूणांच्या राज्यांपेक्षा विस्तृत होते असे म्हटले नसून त्याच्या राज्यातील कोणतेही देश गुप्त व हूण यांनी पूर्वी जिंकले नव्हते असे म्हटले आहे.

(६) मिहिरकुलाच्या पराजयाचे श्रेय सर्वस्वी यशोधर्मन्चेच आहे.

(७) या पराजयानंतर मगधाच्या बालादित्याने मिहिरकुलाचा पुनः पराभव केला असे मानण्यास मुळीच पुरावा नाही.

अनुक्रमणिका





रा. पां. निपाणीकर

महानुभाव पंथ व माध्वसंप्रदाय

ख्रिस्ती शकाच्या तेराव्या शतकात महाराष्ट्र व कर्नाटक या एकमेकाशेजारी असणाऱ्या प्रदेशांत अनुक्रमे महानुभाव व माध्व या दोन संप्रदायांचा उगम झालेला आढळतो. या दोन समकालीन संप्रदायांच्या तत्त्वज्ञानातील एक समान अंश म्हणजे द्वैत यापूर्वीच अनेक विद्वानांच्या ध्यानात आलेला आहे. उदाहरणार्थ, महानुभावीय वाङ्मयाचे व तत्त्वज्ञानाचे एक साक्षेपी अभ्यासक डॉ. वि. भि. कोलते यांनी महानुभाव तत्त्वज्ञान हे 'पूर्ण द्वैताचे तत्त्वज्ञान' असल्याचे स्पष्टपणे नमूद केले आहे. (पाहा– 'महानुभाव तत्त्वज्ञान'– आवृत्ती चौथी, १९७५, पृ. १३) माध्वसंप्रदाय तर उघड उघड द्वैती म्हणूनच प्रसिद्ध आहे. वेदांतदर्शनातील द्वैतमताचे श्रेय सर्वस्वी श्रीमध्वाचार्यांचेच आहे, याबद्दल मतभेदास जागा नाही.

या दोन्ही संप्रदायांत द्वैताचा अर्थात जीव व ईश्वर यांमधील भेदाचा स्पष्टपणे पुरस्कार केलेला आहे व हे दोन्ही संप्रदाय ख्रिस्ती शकाच्या तेराव्या शतकात प्रवृत्त झाले आहेत, या गोष्टी ध्यानात घेतल्यास त्यांपैकी कोणत्या तरी एकाचा परिणाम दुसऱ्यावर झाला असणे, केवळ शक्यच नव्हे तर अपरिहार्यही मानणे भाग आहे. कारण महानुभाव संप्रदायाचे प्रवर्तक श्री चक्रधरस्वामी यांचा संचार मुख्यत्वेकरून महाराष्ट्रात व त्यातही गोदावरीच्या परिसरात झालेला असला तरी त्यांच्या विरक्तावस्थेतील एकाकी परिभ्रमणाच्या काळात (ज्याला महानुभावांनी 'एकांक' किंवा डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांच्या मते 'एकाक' असे नाव दिले आहे) ते आंध्रप्रदेशातील वरंगळपर्यंत जाऊन आल्याचा उल्लेख आहे. द्वैतमताचे आचार्य श्री मध्वाचार्य यांनीही भारतभर एकदा नव्हे तर दोनदा संचार केला व त्यांच्यानंतर त्यांच्या पीठावर आलेले त्यांचे शिष्य पद्मनाभतीर्थ हे गोदातीरचे (काहींच्या म्हणण्यानुसार पुणतांब्याचे) रहिवासी होते. यावरून श्री चक्रधरस्वामींच्या कर्मभूमीत श्री मध्वाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रवेश झाला असावा, असे दिसते. श्री चक्रधरस्वामींनंतर थोड्याच काळानंतर याच गोदावरीच्या परिसरात होऊन गेलेल्या ज्ञानेश्वरांना तर द्वैतमताची चांगलीच माहिती होती, हे ज्ञानेश्वरीतील पहिल्या अध्यायातील गणेशवर्णनावरून स्पष्ट होते. (पाहा–' प्रमेयप्रवालसुप्रभ। द्वैताद्वैत तेचि निकुम्भ। सरिसेपणें एकवटत इभ –। मस्तकावरी ॥' १.१७)

या दोन संप्रदायांतील साम्य केवळ द्वैतापुरतेच मर्यादित आहे, असा ग्रह डॉ. कोलत्यांसारख्या विद्वानांच्या लिखाणावरून होण्याचा संभव आहे; पण या दोहोंतील साम्य आणखीही कित्येक बाबतींत आढळून येते. श्री चक्रधरस्वामींनी जीव व ईश्वर हे केवळ भिन्न मानले, एवढेच नव्हे तर त्यांमधील संबंध हा स्वामिभृत्यसंबंध असल्याचे प्रतिपादन केले. ('जीवेश्वरां स्वामिभृत्यसंबंधु हा अनादीचा'– विचार १२४) श्री मध्वाचार्यदेखील या दोहोंतील संबंध हाच असल्याचे सांगतात. (पाहा – ' मम स्वामी हरिर्नित्यं सर्वस्य पतिरेव च। इति ध्येयः सर्वदैव भगवान् विष्णुरव्ययः ॥ अनुव्याख्यान ४.१)

या दोन संप्रदायांच्या तत्त्वज्ञानांतील आणखीही एक साम्य लक्षात घेण्याजोगे आहे व ते म्हणजे जगत्सत्यत्व. दोन्ही संप्रदायांना शंकराचार्यांचा जगन्मिथ्यात्ववाद मान्य नाही. प्रपंच हा एक वेगळा जड पदार्थ व तोही नित्य पदार्थ म्हणून दोनही संप्रदायांनी मानला. 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः' असा शंकराचार्यांचा सिद्धांत आहे.

अनुक्रमणिका

यांपैकी 'जीवो ब्रह्मैव नापर:' हे अद्वैतमत माध्व व महानुभाव या दोघांनाही मुळीच मान्य नाही, हे आपण वर पाहिलेच आहे. जगत् अर्थात जगातील सर्व जड पदार्थ हे नाशवंत आहेत, ही गोष्ट खरी; पण म्हणून ते सर्व मिथ्या ही शांकर वेदांतातील विचारसरणी जशी श्रीमध्वाचार्यांना स्वीकार्य वाटत नाही, तशी ती श्रीचक्रधरस्वामींनाही कबूल नाही. चक्रधरांच्या मते नाशवंत व म्हणून अनित्य आहे तो कार्यप्रपंच. कारणप्रपंच अर्थातच नित्य असल्याने तो मिथ्या होऊच शकत नाही.

शंकराचार्य, रामानुजाचार्य इत्यादी बहुतेक वेदांती ब्रह्म हेच विश्वाचे उपादानकारण व निर्मित्तकारणही आहे, असे मानतात; पण मध्वाचार्यांचे वैशिष्टयपूर्ण मत मात्र याला अपवाद आहे. त्यांच्या मते ब्रह्म हे जगाचे निमित्तकारणच आहे, उपादानकारण नव्हे. चक्रधरांच्या मतेदेखील ईश्वर हा प्रपंचाचे उपादानकारण नाही, कारण त्यांच्या मते कारणप्रपंच हा नित्यच आहे. महानुभाव तत्त्वज्ञानात सृष्टिरचनेची प्रवृत्ती परमेश्वराच्या ठिकाणी निर्माण झालेली समजताच माया सृष्टिरचनेचा व्यापार करू लागते.

माध्व व महानुभाव या दोन्ही संप्रदायांत भक्तिमार्गाला मिळालेले प्राधान्यही लक्षणीय आहे. भक्तीमुळेच मोक्ष मिळतो, अशी दोन्ही संप्रदायांची शिकवण आहे. 'ज्ञानापसि प्रेम (= भक्ति) उत्तम', असे महानुभाव सांगतात; पण भक्ति म्हणजे निव्वळ प्रेम हे समीकरण मात्र दोन्ही पंथांना मान्य नाही. श्रीमध्वाचार्यांनी आपल्या महाभारततात्पर्यनिर्णयात भक्तीची व्याख्या पुढीलप्रमाणे केलेली आहे:–

माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु सुदृढः सर्वतोऽधिकः ।
स्नेहो भक्तिरिति प्रोक्तस्तया मुक्तिर्न चान्यथा ॥
म. भा. ता. नि. १.८६.

(माहात्म्यज्ञानपूर्वक, सर्वापेक्षा जास्त व उत्कट असा जो स्नेह, त्यास भक्ती असे म्हणतात व या भक्तीनेच मोक्षप्राप्ती होते.) अशा रीतीने श्रीमध्वाचार्यांनी आपल्या भक्तिसंकल्पनेत ज्ञानाला अढळ स्थान दिलेले आढळते, तर महानुभावसंप्रदायातदेखील नुसते प्रेम (=भक्ती) मोचक नाही, ते प्रेम ज्ञानयुक्त असावे लागते. (पाहा–डॉ. कोलते–'महानुभाव तत्त्वज्ञान'–आवृत्ती चौथी पृ. ५०१)

श्रीकृष्ण व भगवद्गीता यांना या दोन्ही संप्रदायांत महत्त्वाचे स्थान आहे. महानुभाव पंथात परमेश्वराच्या पाच अवतारांना पंचकृष्ण अशी संज्ञा आहे, व खुद्द श्रीचक्रधरस्वामीदेखील स्वतःला श्रीकृष्णाचा अवतार म्हणवून घेताना दिसतात. भगवद्गीता ही श्रीकृष्णाने सांगितली असल्याने तिलाही महानुभावांनी प्रामाण्य दिलेले आढळते, यात आश्चर्य नाही. (पाहा–"बाई : गीता श्रीकृष्णोक्ति : एर अवघी व्यासोक्ति :"–विचारमालिका १०९) श्रीमध्वाचार्यांनादेखील एका गोपीचंदनाच्या खड्यातून श्रीकृष्णाची मूर्ती मिळाली व त्यांनी तिची स्थापना उडुपी येथे केली, इतकेच नव्हे तर तिची पूजा-अर्चा करण्याचे कामही आपल्या आठ यतिशिष्यांकडे सोपविले. या शिष्यांसाठी त्यांनी उडुपी येथे आठ मठांची स्थापना केली व त्यांची परंपरा आजतागायत अव्याहतपणे चालू आहे. त्यामुळे आज उडुपी हे माध्वसंप्रदायी लोकांचे क्षेत्र मानले जाते. भगवद्गीतेलाही या संप्रदायात मोठे प्रामाण्य आहे. खुद्द मध्वाचार्यांनी आपल्या ग्रंथरचनेला प्रारंभ केला, तो भगवद्गीतेवर भाष्य लिहून केला. भगवद्गीतेवर त्यांनी एक नव्हे तर दोन ग्रंथ –एक गीताभाष्य व दुसरे गीतातात्पर्य– लिहिले.

आणखी एक आश्चर्यकारक साम्य या दोन्ही संप्रदायांत आढळते. महानुभाव संप्रदाय ईश्वरावतार तीन प्रकारांनी होतो, असे मानतो– एक गर्भावतार, दुसरा 'दवडण्याचा' अवतार व तिसरा पतितावतार. (पाहा–" परमेश्वरु त्रिविधापरी मायापुराते स्वीकरीती : गर्भी स्वीकरीती: का पतिताते उठविती: का जीवाते दवडविती : " विचार १०४–१०५) यापैकी गर्भावतार म्हणजे एखाद्या स्त्रीच्या उदरात गर्भरूपाने अवतार घेणे. अशा प्रकारचा अवतार पुराणग्रंथांत अनेक ठिकाणी आढळतो. कृष्णाचा अवतार हे त्याचे उदाहरण म्हणून दाखविता येईल. पतितावताराची कल्पनादेखील सर्वस्वी नवीन, असे म्हणता येणार नाही; कारण एखाद्या मृत देहात प्रवेश करणे किंवा पतितोत्थापन करणे ही गोष्ट श्रीचक्रधरस्वामींच्याही आधी कित्येक शतके होऊन गेलेल्या आद्यशंकराचार्यांच्या चरित्रात आढळते. त्यांनी आपल्या योगसामर्थ्याने अमरुक राजाच्या मृत शरीरात प्रवेश केल्याची किंवा 'परकायप्रवेशाची

हकीगत सर्वश्रुतच आहे. श्रीचक्रधरस्वामींचा अवतार याच पद्धतीनें म्हणजे पतितोत्थापन करून झाल्याचे त्यांच्या चरित्रकारांनी नमूद करून ठेविले आहे. 'दवडण्या'च्या अवताराची गोष्ट मात्र तशी नाही. या प्रकारात ईश्वर एखाद्या मातेच्या उदरात वाढत असलेल्या गर्भाला—अर्थात गर्भातील जीवाला—तेथून 'दवडून' म्हणजे काढून लावून आपण तेथे प्रवेश करतो. असा प्रवेश त्याने मातेच्या उदरात गर्भ असतानाच केला तर तो अवतार गर्भीचा व दवडण्याचा अशा दोन्ही प्रकारांत बसणारा होतो. महानुभाव संप्रदायातील पंचकृष्णांपैकी श्रीगोविंदप्रभू किंवा गुंडमराउळ यांचा अवतार या प्रकारचा मानला जातो; पण 'दवडण्या'च्या पद्धतीचा खरा अवतार म्हणजे एखाद्या देहातील जीवाला तेथून बाहेर काढून तेथे आपण प्रवेश करणे, असे म्हणता येईल. श्रीमध्वाचार्य हे श्रीवायुदेवांचे अवतार मानले जातात व त्यांचा अवतार अशा 'दवडण्या'च्या प्रकाराने झाल्याचे त्यांच्या चरित्रात नमूद केले आहे. मध्वविजय हा श्रीमध्वाचार्यांचा चरित्रग्रंथ श्रीमध्वाचार्यांचे एक समकालीन नारायणपंडिताचार्य यांनी लिहिला असल्यामुळे त्याच्या प्रामाण्याबद्दल शंका घेता येत नाही. मध्वविजयकार नारायणपंडिताचार्य म्हणतातः—

"संपूर्णलक्षणचणं नवराजमानद्वारान्तरं
परमसुन्दरमन्दिरं तत् ।
राजेव सत्पुरवरं भुवनाधिराजो निष्कासयन्
परमसौ भगवान् विवेश ॥"

"ज्याप्रमाणे एखाद्या राजाने आपल्या शत्रूला घालवून देऊन, सर्वलक्षणसंपन्न शोभिवंत अशी नऊ द्वारे (वेशी) असणाऱ्या व सुंदर मंदिरे असलेल्या एखाद्या मोठ्या नगरात प्रवेश करावा, त्याप्रमाणे भुवनाधिराज असणाऱ्या भगवान् वायुदेवांनी दुसऱ्या जीवाला काढून लावून सर्वलक्षणसंपन्न, शोभिवंत नऊ द्वारे (इंद्रिये) असणाऱ्या व सुंदर निवासस्थान असणाऱ्या उत्तम प्रकारच्या शरीरात प्रवेश केला." (मध्वविजय २-२५.) एकंदरीत 'दवडण्या'च्या पद्धतीच्या अवताराची (किंवा मध्वविजयकारांच्या शब्दात 'निष्कासनावतारा'ची) कल्पना फक्त याच दोन संप्रदायांत आढळते, असे म्हणण्यास हरकत नाही.

महानुभाव संप्रदायाचे संस्थापक श्रीचक्रधरस्वामी स्वतःला ईश्वरावतार म्हणवून घेत, असे दिसते. (पाहा— "ते आपणयाते ईश्वरपुरुष म्हणवीत—" लीळाचरित्र उत्तरार्ध १०, "परि आपणेयासि ते ईश्वर म्हणविताति —" ली. च. उ. ३४३). आपण श्रीकृष्णाचे अवतार असल्याचे त्यांनी स्वतः अनेकवेळा सूचित केले होते, असेही आढळून येते. (पाहा— डॉ. कोलते- 'श्री चक्रधरचरित्र पृ. १०६ — ११७) श्री मध्वाचार्यांनीही स्वतःला— ईश्वराचा नव्हे — पण वायुदेवांचा तिसरा अवतार असे स्पष्टपणे म्हटले आहे. (पाहा— "यस्य त्रीण्युदितानि वेदवचने रूपाणि दिव्यान्यलं बट् तद्दर्शतमित्थमेव निहितं देवस्य भर्गो महत् । वायो रामवचोनयं प्रथमकं पृक्षो द्वितीयं वपुर्मध्वा यत्तु तृतीयमेतदमुना ग्रन्थः कृतः केशवे ।।" ब्रह्मसूत्रभाष्य-- उपसंहार)

या दोन्ही संप्रदायप्रवर्तकांच्या चरित्रांतील आणखी एक साम्यदेखील ध्यानात घेण्याजोगे आहे. महानुभावपंथीयांमध्ये अशी एक श्रद्धा आहे की श्री चक्रधरस्वामींचा जरी वध करण्यात आलेला असला, तरी त्यानंतर ते पुनः जिवंत होऊन उत्तर दिशेला ('उत्तरापंथे') गेले व तिथे हिमालयात ते अद्यापि राज्य करीत आहेत. श्री मध्वाचार्यदेखील शेवटी बदरिकाश्रमात गेले व ते तेथेच अजूनही आहेत, अशी समजूत माध्वसांप्रदायिकांमध्ये रूढ आहे. बदरिकाश्रम हिमालयातच आहे हे ध्यानात घेतले म्हणजे, हे साम्य अधिकच उठून दिसते.

याखेरीज या दोन्ही संप्रदायांतील आचारातदेखील काही साम्य आढळते, त्याचाही विचार करणे अवश्य आहे. उदाहरणार्थ, 'गोपीचंदनाचे उर्ध्वपुंड्र' कपाळावर लावण्याची प्रथा दोन्ही संप्रदायांत आढळते. खुद्द चक्रधरस्वामी आपल्या कपाळावर गोपीचंदनाचा उर्ध्वपुंड्र लावीत असत, असे वर्णन भावे व्यासकृत चक्रदेवदिनचर्येत आढळते. (पाहा— "भालप्रदेशी गोपीचंदनाचा ऊर्ध्वपौण्ड्र टीळा रेखीति") माध्वसंप्रदायातदेखील स्नानानंतर भस्मधारणाऐवजी गोपीचंदनाचे ऊर्ध्वपुंड्र लावण्याचा प्रघात आजतागायत चालू आहे. श्रीमध्वाचार्यांना मिळालेली उडुपी येथील श्रीकृष्णाची मूर्तीदेखील गोपीचंदनाच्या खड्यात सापडली होती, हे आपण पूर्वी पाहिलेच आहे.

आतापर्यंत आपण महानुभाव पंथ व माध्वसंप्रदाय यांच्या तत्त्वज्ञानांतील, संप्रदायप्रवर्तकांच्या चरित्रांतील व आचारधर्मांतील सादृश्ये पाहिली. याशिवाय काही गोष्टी दोन्ही संप्रदायांत पूर्णपणे समान म्हणता आल्या नाहीत तरी काहीशा वेगळचा स्वरूपात दिसून येतात, त्यांचाही विचार क्रमप्राप्त ठरतो. महानुभावांनी 'देवता' हा एक स्वतंत्र पदार्थ मानला; पण श्रीमध्वाचार्यांनी मात्र 'देवता' हा वेगळा पदार्थ न मानता त्यांचा समावेश जीवातच केला. श्रीमध्वाचार्यांनी सर्व जीव समान न मानता त्यांच्यात तारतम्य अर्थात उच्चनीचता आहे, असा सिद्धांत सांगितला. आश्चर्याची गोष्ट अशी की महानुभाव संप्रदायाने जीवांमध्ये नसले तरी देवतांमध्ये मात्र असे तारतम्य किंवा उच्चनीचता असते, असे सांगितले. (पाहा– 'देवता एकी ऊचा : एकी नीचा'–विचारमालिका ९३) श्रीचक्रधरस्वामी सर्व देवता 'नित्यबद्ध' असल्याचे सांगतात, ('नित्यबद्धा देवता' विचार ४५), तर श्रीमध्वाचार्यांनी मात्र हे नित्यबद्धत्व काही जीवांच्या ठिकाणी मानले आहे.

महानुभाव पंथ हा वैदिक की अवैदिक, हा प्रश्न स्वतंत्र लेखाचा विषय होऊ शकेल; पण डॉ. कोलते यांच्यासारख्या विद्वानांनी मात्र तो अवैदिक असल्याचे ठामपणे सांगितले आहे. आणि योगायोगाची गोष्ट अशी की माध्वसंप्रदायदेखील अवैदिक असल्याचे प्रतिपादन अप्पयदीक्षितांसारख्या विद्वानाने सुमारे तीनचारशे वर्षांपूर्वीच करून ठेविले आहे.

महानुभाव संप्रदाय व माध्वसंप्रदाय यांचे तत्त्वज्ञान, त्यांच्या प्रवर्तकांच्या चरित्रकथा, त्यांचे आचार व त्यांच्याबद्दलची विद्वानांची मते यांमधील इतक्या समान गोष्टी पाहिल्या व हे दोन्ही संप्रदाय जवळजवळ एकाच कालखंडात महाराष्ट्र व कर्नाटक या एकमेकाशेजारच्या प्रदेशात उदयास आले, ही गोष्ट लक्षात घेतली की स्वाभाविकच यांपैकी कोणाचा परिणाम कोणावर झाला असेल, असा प्रश्न अभ्यासकांसमोर उभा राहतो.

या संदर्भात एक गोष्ट ध्यानात घेणे अवश्य आहे आणि ती अशी की श्रीचक्रधरस्वामींनी आपल्या संप्रदायाचा प्रसार म्हणा किंवा तत्त्वज्ञानाचा उपदेश म्हणा आपल्या आयुष्याच्या शेवटच्या आठ वर्षांतच केला. डॉ. कोलते यांच्या मते हा काळ शके ११८९ ते शके ११९६ अर्थात सन १२६७ ते १२७४ असा आहे. त्यापूर्वीच्या काळात श्रीचक्रधरस्वामी विरक्तावस्थेत एकाकी भ्रमण करीत होते, असे त्यांचे चरित्रकार नमूद करतात. या भ्रमणकालात ते महाराष्ट्राबाहेरदेखील (उदा. आंध्रातील वरंगळपर्यंत) गेल्याचाही उल्लेख मिळतो. श्रीमध्वाचार्यांच्या कालाबद्दल काहीसा मतभेद असला तरी त्यांचा जीवनकाल इ. स. १२३८ ते १३१७ या कालखंडानंतर येऊच शकत नाही. श्रीमध्वाचार्यांचे चरित्र त्यांचे जवळ जवळ समकालीन असलेल्या नारायणपंडिताचार्यांनी लिहिले असल्यामुळे ते विश्वसनीय मानावे लागते. श्रीमध्वाचार्यांच्या चरित्रात असा एकाकी भ्रमणाचा कालखंड असल्याचे नमूद नाही. उलट लहान वयापासूनच त्यांनी आपल्या स्वतंत्र बुद्धिमत्तेची चमक दाखवून शंकराचार्यांच्या अद्वैततत्त्वज्ञानावर हल्ले चढविल्याचे दिसते, इतकेच नव्हे तर आपल्या विद्यार्थीदशेतच उपनिषदांचा पारंपरिक अर्थ सोडून देऊन स्वतंत्रपणे अर्थ करण्याची योग्यताही त्यांना लाभलेली दिसते. बालब्रह्मचार्यवस्थेतच (वयाच्या १५-१६ व्या वर्षीच) त्यांनी संन्यासग्रहण केले व सर्वत्र संचार करून परमतखंडनपूर्वक स्वमत स्थापनेचे कार्य चालू केले होते. त्यांचा संचार सर्व भारतभर होत असल्याने ते महाराष्ट्रात व आंध्रातही आले असले पाहिजेत. या कालात महाराष्ट्रावर राज्य करणाऱ्या यादवकुलातील महादेव या राजाची व त्यांची भेट झाल्याचाही पुरावा आहे. स्वाभाविकच श्रीचक्रधरस्वामींच्या एकाकी भ्रमणकालात त्यांना श्रीमध्वाचार्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाची व तत्त्वज्ञानाचीही माहिती झाली असली पाहिजे. व मग त्यांनी श्रीमध्वाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानातील तपशिलात काही बदल करून आपले तत्त्वज्ञान सिद्ध केले असले पाहिजे. उदाहरणार्थ, माध्वतत्त्वज्ञानात जीवांत नीचोच्चभाव मानून काही जीव नित्यबद्ध अर्थात नित्यसंसारी मानले आहेत व देवतांचा समावेशही जीवातच केलेला आहे. श्रीचक्रधरस्वामी हे मानवमात्राची समानता मानणारे असल्यामुळे जीवाजीवांतील हा नीचोच्चभाव किंवा काही जीवांचे नित्यबद्धत्व त्यांना योग्य वाटले नसावे; पण त्याबरोबरच या गोष्टींना अजिबात फाटा देणेही योग्य वाटले नसावे, म्हणून त्यांनी माध्वमतातील

जीवांपैकी देवता तेवढया बाजूला काढून तो एक वेगळा पदार्थ मानला व जीवांमधील उच्चनीचता किंवा नित्यबद्धता देवतांकडे देऊन टाकिली. श्रीमध्वाचार्य स्वतःला वायुदेवाचा अवतार म्हणवितात, ईश्वरावतार म्हणवीत नाहीत, श्रीचक्रधरस्वामी मात्र त्यापुढे जाऊन स्वतःला ईश्वरावतार म्हणवून घेतात, ही गोष्ट देखील त्या दृष्टीने सूचक आहे. श्रीमध्वाचार्यांनी यज्ञातील पशुहिंसेला कडवा विरोध केला व पिष्टपशुयागाचा पुरस्कार केला. अशा यागात प्रत्यक्ष जिवंत पशू न मारता पिठाचा पशू बनवून त्याचे हवन केले जाते. श्री मध्वाचार्यांनी यज्ञातील पशुहत्येलादेखील केलेला हा कडवा विरोध ध्यानात घेतल्यास, त्याचीच परिणती पुढे श्री चक्रधरांनी उपदेशिलेल्या आत्यंतिक अहिंसेत झाली असण्याचा संभव आहे.

महानुभाव संप्रदायावर नसला तरी त्यांच्या 'साती ग्रंथात' समाविष्ट झालेल्या नरेंद्रकृत रुक्मिणीस्वयंवरावर मात्र द्वैत संप्रदायाचा अर्थात माध्वसंप्रदायाचा परिणाम झाला असण्याची शक्यता श्री. ना. ब. जोशी यांनी मांडली आहे. (श्री. ना. ब. जोशी– 'संशोधन–मंजिरी' पृ. ८४ – ८५) श्री. ना. ब जोशी यांच्या मते रुक्मिणीने सुदेवाबरोबर श्रीकृष्णाकडे पाठविलेल्या प्रेमपत्रिकेचे प्रकरण भागवतपुराणाच्या द्वैतसंप्रदायी अर्थात विजयध्वजी पाठाच्या आधारे लिहिले असण्याची शक्यता आहे. नरेंद्राच्या रुक्मिणीस्वयंवराचा काळ शके १२१४–१५ किंवा इ. स. १२९२–९३ असा देण्यात येतो. माध्वसंप्रदायातील भागवतावरील टीकाकार विजयध्वजतीर्थ यांचा काळ इ. स. १४१० ते १४५० असा आहे. म्हणून नरेंद्राच्या रुक्मिणीस्वयंवरातील रुक्मिणीच्या प्रेमपत्रिकेचे प्रकरण विजयध्वजी पाठाच्या आधारे लिहिले गेले, असे म्हणण्याऐवजी द्वैतसंप्रदायी किंवा माध्वपाठाच्या आधारे लिहिले गेले असे म्हणणे योग्य ठरेल. महानुभावांच्या 'साती ग्रंथांत' समाविष्ट झालेल्या रुक्मिणीस्वयंवरावर जर भागवतपुराणाच्या माध्वपाठाचा परिणाम झाला असेल, तर महानुभाव संप्रदायावर देखील माध्वसंप्रदायाची छाप पडली असेल, हे अनुमान चुकीचे ठरू नये.

श्री मध्वाचार्यांचे चरित्र जसे त्यांच्या समकालीनांनी लिहिलेले आज उपलब्ध आहे तसे श्रीचक्रधरस्वामींचे चरित्र त्यांच्या समकालीन शिष्यांनी लिहिलेल्या स्वरूपात आज उपलब्ध नाही. मुस्लिम आक्रमणाच्या काळात महानुभावांचे ग्रंथ लुप्त झाले व नंतर पुनः निरनिराळ्या परंपरांत मौखिक पद्धतीने किंवा स्मृतिविषय असणारे ग्रंथ लिहिण्यात आले, असे महानुभावांची परंपरा सांगते. यामुळेच मूळ ग्रंथात अनेक कमीजास्ती भाग व पाठभेदही निर्माण झाले. श्री चक्रधरस्वामींचे मूळ चरित्र जर उपलब्ध झाले असते, तर अर्थातच या प्रश्नांवर अधिक प्रकाश पडण्याची शक्यता होती. पण हे मूळ ग्रंथ आता परत मिळण्यापलीकडे असल्याने उपलब्ध असलेल्या सामग्रीवरच निर्वाह करणे भाग आहे. या सर्व सामग्रीचा सूक्ष्म विचार केल्यास महानुभाव संप्रदायावर माध्वसंप्रदायाचा अनेक बाबतीत परिणाम झाल्याचे स्पष्टपणे दिसून येईल.

देवीदास मुळे

पंचायतराज्य संस्थांच्या समस्या :

प्राचीन स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या कार्यास लोकशाहीचे अधिष्ठान पंचायत राज्याच्या निर्मितीनंतरच प्राप्त झाले. परंतु प्राचीन संस्थांचा पर्याय म्हणूनच केवळ पंचायत राज्याची निर्मिती झालेली नाही. पंचायत राज्याची व्याप्ती ही प्राचीन स्थानिक संस्थांपेक्षा कितीतरी मोठी आहे. ग्रामीण विकासाचे एक महत्त्वाचे साधन म्हणून त्याकडे बघितले जाते. ग्रामीण विकासाशिवाय या देशाचा विकास शक्य नाही हे आता सर्वमान्य झाले आहे. २ आक्टोबर १९५२ रोजी सुरू केलेला सामूहिक विकास योजनेचा कार्यक्रम हा ग्रामीण विकासाचा शुभारंभ ठरेल. या योजनेचे सरकारी स्वरूप बाजूस सारून ग्रामीण विकासात लोकांचा प्रत्यक्ष सहभाग मिळविण्यासाठी व प्राचीन स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या कामास नवे सुसंबद्ध व सुसंघटित स्वरूप प्राप्त करून देण्यासाठी बलवंतराय मेहता समितीने (१९५७) लोकशाही विकेंद्रीकरणाची त्रिस्तरीय योजना मांडली. यासच पुढे पंचायतराज्य हे नाव देण्यात आले. राजस्थान व आंध्रप्रदेश या दोन राज्यांनी प्रथम ही योजना १९५९ मध्ये आपल्या राज्यात लागू केली. आणि आज जवळ जवळ सर्वच राज्यांत (थोडचा फार फरकाने) गेल्या दोन दशकांपासून पंचायतराज्य संस्था ह्या ग्रामीण विकासांत महत्त्वाचे कार्य करीत आहेत.

पंचायतराज्याच्या कार्याचे मूल्यांकन करावयाचे झाल्यास कोणत्याही स्पष्ट निर्णयाप्रत येऊन पोचणे अशक्य आहे. आजपर्यंत अनेक समित्यांद्वारे, चर्चासत्रांमधून व संशोधनाद्वारे या बाबीवर भरपूर प्रकाश टाकण्यात आला आहे. पंचायतराज्य संस्था ह्या पूर्ण यशस्वी ठरल्या आहेत या निष्कर्षापासून तो त्या पूर्णतः अयशस्वी ठरल्या आहेत येथपर्यंत अनेक निष्कर्ष काढण्यात आले आहेत. पंचायतराज्य संस्थांच्या यशापयशाचे मूल्यमापन करताना काही गोष्टींची अगोदर स्पष्ट जाणीव करून घेणे अगत्याचे ठरते. त्या अशा :

I पंचायत-राज्याचा उद्देश--

ग्रामीण विकासाचे एक उपयुक्त साधन म्हणून पंचायत राज्याचा उपयोग होत असला तरी पंचायत राज्याच्या उद्दिष्टांबाबत तज्ज्ञांमध्ये अजूनही एकमत झालेले दिसत नाही. सुरुवातीसच सांगितल्याप्रमाणे पंचायत राज्य संस्था ह्या केवळ 'जिल्हा लोकल बोर्डस्', किंवा तालुका मंडळ व गावपंचायती यांना पर्याय म्हणून निर्माण झालेल्या नाहीत. आजच्या पंचायत राज्याचे स्वरूप कितीतरी व्यापक नि वेगळे आहे. म्हणून पंचायत-राज्य संस्थांना केवळ स्थानिक प्रशासन बघणारी संघटना किंवा यंत्रणा म्हणून संबोधणे म्हणजे, ग्रामीण विकासात पंचायत राज्याकडून होत असलेल्या कार्यास नाकारल्यासारखे होईल. स्वातंत्र्योत्तर काळात विकास कार्यात लोकांचा सहभाग ही बाब महत्त्वाची मानली गेली. त्यामुळे वंशपरंपरेने किंवा पारंपरिक तत्त्वानुसार चालत आलेल्या जुन्या संस्थांच्या जागी लोकशाहीचे अधिष्ठान असलेल्या पंचायत-राज्य संस्थांचा पर्याय सयुक्तिक ठरला.

यावरून पंचायत-राज्य संस्था ह्या लोकशाही प्रशिक्षण देणाऱ्या शाळा आहेत असे मानले गेले. खालच्या पातळीवर लोकशाही प्रशिक्षण देणे हाच जर पंचायत राज्याचा उद्देश असेल तर तो कितपत साध्य झाला आहे ? या प्रश्नाचे उत्तर मात्र, सखोल अभ्यास केल्यास अजूनही अस्पष्टच राहते. नागरिकत्व प्राप्त झालेल्या व्यक्तीस मतदानाचा हक्क कशा प्रकारे बजावावा हे शिकविणे म्हणजेच लोकशाही

अनुक्रमणिका

प्रशिक्षण नव्हे. दारिद्रय व अज्ञान यांनी ग्रासलेल्या अशिक्षित किंवा अर्धशिक्षित ग्रामीण बहुजन समाजात लोकशाहीची पाळेमुळे रोवण्यात पंचायत राज्यांना जरी काही प्रमाणात यश मिळालेले असले तरी निरोगी व सुदृढ लोकशाहीची वाढ या संस्थांद्वारे होऊ शकलेली नाही. बरेचदा राज्य-पातळीवरील नेतृत्व हे स्थानिक नेतृत्वावर अवलंबून आहे की, स्थानिक पातळीवरील नेतृत्व राज्य-पातळीवरील नेतृत्वावर अवलंबून आहे हे समजणे कठीण जाते. (त्या त्या विशिष्ट भागाच्या परिस्थितीवरच ते अवलंबून असते.) राज्यपातळीवरील नेतृत्व हे जरी स्थानिक नेतृत्वाकडे मते मिळविण्याचे साधन म्हणून बघत असले तरी बहुतांशी विकास योजनांच्या संदर्भात राज्यपातळीवरील नेतृत्वाचीच सरशी होते. त्यामुळे राज्यपातळीवर होणाऱ्या घडामोडींचा व नेतृत्व बदलाचा परिणाम पंचायत-राज्य संस्थांमधून त्वरित जाणवायला लागतो.

अजून एक महत्त्वाची गोष्ट अशी की, पंचायत राज्य संस्थांमध्ये 'पक्ष विरहित लोकशाही' (Party less democracy) चा स्वीकार करण्यात आला आहे. पंचायत–राज्य ह्या लोकशाही प्रशिक्षणाच्या शाळा आहेत असे जेव्हा आपण म्हणतो, आणि केंद्र किंवा राज्य पातळीवरील घडामोडींचा परिणाम स्थानिक पातळीवरही होत असेल व केंद्र/राज्य पातळीवर पक्षांची लोकशाही जर आहे तर स्थानिक पातळीवर पक्षविरहित लोकशाहीचा आग्रह कशासाठी ? किंबहुना तो उद्देश सफल तरी होत आहे का ? अप्रत्यक्षरीत्या स्थानिक निवडणुका ह्या पक्षांद्वारेच लढल्या जातात. निष्कारण खोटा ध्येयवाद उराशी बाळगणाऱ्या तत्त्वांचा अंगीकार लोकशाहीच्या शाळा म्हणविणाऱ्या पंचायत राज्य संस्थांमध्ये कशासाठी ?

दुसरी गोष्ट अशी की, लोकशाहीमध्ये राजकीय पक्षांची निरोगी स्पर्धा असावी लागते. पंचायत–राज्यांमुळे ग्रामीण भागात निरोगी स्पर्धा वाढीस लागली आहे असे म्हणणे धाष्टर्याचे ठरेल. याउलट पूर्वीच्या वतनदारी भांडणांना एक नवे अस्त्र ह्यामुळे प्राप्त झाले आहे. स्थानिक संस्थांच्या निवडणुकांचा आधार घेऊन जुनी भांडणे व जातीय तणाव वाढीसच लागले. प्रत्येक गाव हा दोन किंवा अधिक फळचांमध्ये विभागला गेला. ह्याचा परिणाम विकास योजनांच्या अंमलबजावणीत झालेला दिसून येतो. ज्याप्रमाणे चुकीच्या नियोजनांमुळे शहरे–गावे यांच्यात असमतोल होत गेला त्याचप्रमाणे नेतृत्वाच्या बला–बलतेवर ग्रामीण विकास योजना राबविल्या गेल्यामुळे ग्रामीण विकासात देखील 'ग्रामीण असमतोल' निर्माण झाला. ज्या गावचे नेतृत्व बलशाली त्या गावासच जास्तीत जास्त विकास-योजनांचा लाभ मिळणार. केंद्र / राज्य पातळीपासून तो स्थानिक पातळीपर्यन्त नेतृत्वाची एक साखळीच निर्माण झाली. त्यामुळे केंद्र / राज्य पातळीवर झालेले राजकीय बदल हे प्रभावी ठरू लागले. (उदा., महाराष्ट्रात विधानसभा निवडणुकांनंतर व राज्य–पातळीवरील नेतृत्वबदलानंतर अनेक जिल्हा परिषदा व ग्रामपंचायती ह्या समांतर काँग्रेस किंवा इंदिरा काँग्रेसमध्ये गेलेल्या आहेत.)

लोकशाहीत नोकरशाही व राज्यकर्ते यांचे परस्परसंबंध हे सलोख्याचे असावे लागतात. पंचायत-राज्य संस्था ह्या जर लोकशाही प्रशिक्षण देणाऱ्या शाळा आहेत तर लोकशाहीचा हा पाठ येथेही चांगल्या तऱ्हेने रुजावयास हवा होता. प्रत्यक्ष अनुभव मात्र वेगळा आहे. पंचायत राज्यांच्या अनेक महत्त्वाच्या प्रश्नांपैकी नोकरवर्ग – राज्यकर्ते संबंध (official-non-official relationship) हा एक महत्त्वाचा डोकेदुखीचा अनुत्तरीत प्रश्न होऊन बसलेला आहे. या बाबतीत प्रामुख्याने तीन प्रकारचे चित्र दिसून येते.

१) नोकरशाही – राज्यकर्ते यांचे सलोख्याचे संबंध
२) नोकरशाही – राज्यकर्ते यांचे सलोख्याचे परंतु चुकीच्या तत्त्वावर आधारलेले संबंध
३) नोकरशाही– राज्यकर्ते यांचे वाईट संबंध.

ज्या पंचायत राज्य संस्थांमधून पहिल्या प्रकारचे चित्र आढळते तेथे प्रामुख्याने विकास योजना राबविण्यात अडचण निर्माण होत नाही. परंतु अशी परिस्थिती फारच थोडया ठिकाणी दिसून येते.

बऱ्याच ठिकाणी दुसरे चित्र आढळून येते. चुकीच्या तत्त्वावर आधारलेले संबंध म्हणजे, भ्रष्टाचार व फसवेगिरी याबाबत दोघांचेही एकमत असणे. अशा पंचायत राज्य संस्थांचा कारभार

अनुक्रमणिका

निरोगी असत नाही. विकास योजना राबविण्याच्या बाबतीत जरी अडसर निर्माण झाला नाही तरी फसवेगिरी मोठ्या प्रमाणावर होत असते. तिसरे चित्र बऱ्याच संस्थांमधून आढळते. धोरणविषयक कार्ये व दैनंदिन प्रशासन ह्या दोन्ही बाबतीत प्रत्येकाचे अधिकार व कर्तव्ये हे जरी कायद्याने वाटून दिलेले असले तरी प्रत्यक्ष व्यवहारात त्यांची काटेकोर अंमलबजावणी करणे कठीण असते. ह्यामुळे एकमेकांच्या अधिकारक्षेत्रांत एकमेकांचा हस्तक्षेप सहन न होऊन हे भांडण विकोपास जाते. (प्रामुख्याने अशा प्रकारचे प्रश्न जिल्हा परिषदेचा मुख्य कार्यकारी अधिकारी व अध्यक्ष, समित्यांचे अध्यक्ष व विभाग प्रमुख, पंचायत समित्यांचे सभापती व गटविकास अधिकारी यांच्या बाबतीतच निर्माण होतात.) अशा प्रकारच्या तणावांमुळे संस्थांचा दैनंदिन कारभार चालविणे अशक्य होते; विकास योजना राबविणे तर दूरच !

तेव्हा, लोकशाही प्रशिक्षण हा जरी पंचायत-राज्याचा एक उद्देश असला तरी तो खऱ्या अर्थाने साध्य होऊ शकलेला नाही. याउलट त्या अनुषंगाने अनेक प्रश्न मात्र निर्माण झाले.

पंचायत-राज्याच्या उद्दिष्टांसंबंधी चर्चा करीत असताना 'पंचायत–राज्य संस्था' ह्या राज्य सरकारच्या 'गुमास्ता' (agents) म्हणून कामे करीत आहेत, अशा प्रकारचा एक विचारप्रवाह मांडलेला दिसून येतो. पंचायत-राज्यांना दिलेले अधिकार, कामे व त्यांची कार्य-पद्धती ह्यांवरून या मताचे स्पष्टीकरण करता येईल. पंचायत–राज्य संस्था ह्या केवळ स्थानिक संस्था (local governments) आहेत. किंवा स्थानिक स्वराज्य संस्था (local self govts.)आहेत हे देखील त्यावरूनच ठरविता येईल. प्रामुख्याने पंचायत–राज्य संस्थांच्या कार्य पद्धतीची दोन चित्रे दिसून येतात : १) महाराष्ट्र व गुजरातमधील पंचायत-राज्य पद्धती. २) आंध्रप्रदेश, राजस्थान व इतर राज्यांतील पंचायत-राज्य पद्धती.

महाराष्ट्र व गुजरातमध्ये पंचायत-राज्यांना खऱ्या अर्थाने स्वराज्य संस्थांचे स्वरूप देण्याचा प्रयत्न करण्यात आला आहे. जिल्हा-पातळीवरील जवळ जवळ सर्व विकास-खाती जिल्हापरिषदेच्या आधिपत्याखाली आणून त्या त्या खात्याचे विभाग प्रमुख जिल्हापरिषदेकडे सुपूर्द करण्यात आले आहेत. विकास प्रशासन हे नियमित प्रशासनांपासून (regulatory admn.) संपूर्णतः वेगळे करून विकास प्रशासनाची जबाबदारी जिल्हाधिकाऱ्याच्या समतोल अधिकाराचा IAS अधिकारी जिल्हा-परिषदेचा मुख्य कार्यकारी अधिकारी नेमून, त्याच्यावर टाकण्यात आली आहे. ग्रामीण विकासाची नियोजन व विकासविषयक सर्व कामे जिल्हा-परिषदेकडे सोपविण्यात आली असून ही कामे व्यवस्थित पार पाडण्यासाठी त्यांना ज्यादा अधिकार प्रदान केले आहेत.

याउलट राजस्थान व आंध्रप्रदेशमधील पंचायत-राज्य संस्थांचे स्वरूप तितकेसे मजबूत केलेले नाही. जिल्हा परिषदेची भूमिका ही केवळ समन्वय व सल्लागार अशा स्वरूपाची असून नगण्य अशीच आहे. पंचायत समित्यांना जरी जादा अधिकार दिलेले असले तरी, सर्व विकासविषयक कामे त्यांना दिलेली नाहीत. मुख्य म्हणजे नियोजनाचे कार्य पंचायत राज्यांना दिलेले नाही. त्यामुळे ग्रामीण विकासाच्या कार्यात अपेक्षित अशी भर या संस्थांकडून पडलेली दिसत नाही.

पंचायत राज्याची कायद्याने निर्माण केलेली ही दोन चित्रे आहेत. परंतु कायदा व प्रत्यक्ष कार्य–पद्धती यांमध्ये बरीच तफावत येथेही आढळते. महाराष्ट्र व गुजरात या राज्यांमध्ये पंचायत राज्यांना जरी जादा अधिकार दिलेले असले, तरी राज्य-शासनाची पंचायत–राज्यांवरील पकड सैल झालेली नाही. केंद्र व राज्य शासनाच्या बहुतांश योजना ह्या पंचायत–राज्यांद्वारेच राबविल्या जातात. त्यासाठी योग्य तो निधी त्यांना दिला जातो. पंचायत-राज्यांकडे सुपूर्द करण्यात आलेला सर्व अधिकारी वर्ग ह्या कामांसाठी राबविला जातो. त्या अनुषंगाने पंचायत राज्यांवरील आर्थिक व प्रशासकीय नियंत्रण कडक केले जाते. व म्हणूनच पंचायत–राज्यांना राज्यशासनाच्या गुमास्त्याचे स्वरूप प्राप्त झाले असल्यास नवल नाही.

पंचायत-राज्य संस्था ह्या ग्रामीण विकासाचे प्रमुख साधन आहेत. सर्वांगीण ग्रामीण विकास हेच खरे पंचायत राज्याचे उद्दिष्ट आहे, अशा प्रकारचे

एक मत उद्दिष्टांबाबत दिले जाते. ग्रामीण विकासाच्या मध्यवर्ती कल्पनेवरच पंचायत-राज्याची उभारणी झाली आहे याबद्दल कुणाचेच दुमत होणार नाही. परंतु यासाठी पंचायत राज्यांना सर्व बाजूंनी मजबूत व स्वावलंबी बनविणे आवश्यक आहे. पंचायत राज्याची दोन दशकाची वाटचाल बघितल्यास असे दिसून येते की, या संस्था दिवसेंदिवस राज्यशासनावर विसंबून राहिल्या असून त्यांचे अस्तित्वच मुळांत राज्यशासनाच्या मर्जीवर अवलंबून राहिले आहे. पंचायत राज्यांना आपले कार्य करीत असताना ज्या अनेक समस्यांना तोंड द्यावे लागत आहे त्यांपैकी काही महत्वांच्या समस्यांचा थोडक्यात ऊहापोह येथे केला आहे.

पंचायतराज्याच्या समस्या :

१) पंचायत-राज्याची मूलभूत समस्या अशी आहे, की पंचायत-राज्यांना संवैधानिक स्थान नसल्यामुळे त्याचे अस्तित्वच मुळात राज्यशासनाच्या लहरीवर अवलंबून राहिलेले आहे. त्यामुळे अनेक छोटया–मोठया कारणांवरून पंचायत-राज्य संस्था ह्या एकतर बरखास्त केल्या जातात किंवा प्रशासकाच्या हाती दिल्या जातात. पंचायत-राज्याचा खऱ्या अर्थाने विकास व्हावयाचा असेल तर बरखास्तीचे अस्त्र वापरून चालणार नाही. नाईक समितीने म्हटल्याप्रमाणे–

"Such devolution should be real and not nominal to the local bodies to exercise initiative both in policy-making and its implementation" (NCR. p. 49) १९६२ मध्ये दिलेल्या वचनांची पूर्ती अजूनही झालेली नाही.

२) पंचायत राज्याच्या दैनंदिन प्रशासनावरील शासनाचे नियंत्रण, हीदेखील एक महत्त्वाची समस्या आहे. पंचायत–राज्य संस्था ह्या अनेक प्रकारच्या नियंत्रणांनी जखडल्या गेल्या आहेत. पंचायत-राज्य संस्थांचे स्थानिक नेतृत्व हे राज्यपातळीवरील नेतृत्वाशी संबंधित असल्यामुळे राज्यपातळीवरील राजकीय नियंत्रणापासून पंचायत-राज्य संस्था मुक्त नाहीत. तद्वतच, साधनसंपत्तीच्या बाबतीत राज्यशासनावर मोठ्या प्रमाणावर अवलंबून रहावे लागत असल्यामुळे आर्थिक नियंत्रणही ओघाने आलेच. पंचायत–राज्य संस्थांमध्ये काम करणारे अधिकारी हे राज्यशासनाचेच सेवक असल्यामुळे त्यांची "दुहेरी निष्ठा" ही दैनंदिन कार्यात व्यत्यय आणते. कायद्याने घालून दिलेल्या बंधनांनुसार एखाद्या विशिष्ट खर्चासाठी शासनाची मंजुरी प्रत्येक वेळी घेणे भाग पडते. त्यामुळे अक्षम्य दप्तर–दिरंगाई व भ्रष्टाचारास वाव मिळतो. धोरणविषयक महत्त्वाचे निर्णय हे शासनाच्या मंजुरीशिवाय अंमलात येत नाहीत. त्यामुळे खऱ्या अर्थाने निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य पंचायतराज्यांना अजूनही मिळालेले नाही. विकेंद्रीकरणाचा हा प्रयोग अर्धवट स्थितीतच चालू आहे. या व अशा अनेक प्रकारच्या जाचक नियंत्रणामुळे पंचायत राज्याचे स्वायत्त स्वरूप नष्ट होत असून त्या राज्यशासनाच्या हातचे बाहुले बनल्या आहेत. त्यासाठी 'जयप्रकाश–नारायण' यांनी आपल्या "स्वराज्य फॉर द पीपल्" या पुस्तकांत सांगितल्या प्रमाणे–

The day to day working of P. R. should be put out-side the purview of the state government ...... It is proper that state governments have power to frame the necessary rules under the acts. Care should be taken the former do not go contrary to the spirit of the latter."

पंचायत-राज्यांच्या दैनंदिन कारभारात शासनाचा हस्तक्षेप नसावा. विकास योजना उत्तम रीतीने कार्यान्वित करण्यासाठी निर्णय-स्वातंत्र्यांची नितांत गरज असते. त्याशिवाय संस्थांच्या कारभारांत उत्स्फूर्त उत्साह निर्माण होणार नाही.

३) पंचायत राज्य संस्थांच्या समस्यांच्या बाबतीत नेहमीच चर्चिला जाणारा प्रश्न म्हणजे साधनसंपत्तीचा अभाव. मानवी संपत्तीचा (Human-resources) योग्य त्या मार्गाने उपयोग करून त्याचा स्थानिक विकासाच्या कामी उपयोग करून घेण्याचे तंत्र पंचायत–राज्यांना अजूनही अवगत झालेले दिसत नाही. त्यामुळे स्थानिक लोकांना विकास कार्यात सहभागी करून घेण्यात ह्या संस्था यशस्वी झालेल्या नाहीत. तद्वतच आर्थिक बाबतीतही (financial resources) हीच

परिस्थिती आहे. सामान्यतः पंचायत–राज्याच्या एकूण खर्चापैकी ७५ ते ८० टक्के खर्च राज्याशासनच करते. (उदा. महाराष्ट्रात पूर्ण आस्थापना खर्च राज्यशासनांद्वारे दिला जातो. तद्वतच आता ग्रामपंचायतीना १०० टक्के शेतसारा दिला जातो. या व्यतिरिक्त विकास देणग्या, खास देणग्या, समतुल्य देणग्या इ. देणग्याही शासनाकडून दिल्या जातात.) त्यामुळे या संस्था दिवसेंदिवस परावलंबी होत आहेत. यासाठी पंचायतराज्यांना केवळ कर आकारणीचे जादा अधिकार देऊन चालणार नाही, तर कर गोळा करण्याची इच्छा व क्षमता निर्माण करणे आवश्यक आहे.

४) अजून एका महत्त्वाच्या प्रश्नातून पंचायत–राज्यांना मार्ग काढावयाचा आहे. आणि तो म्हणजे कुशल व तांत्रिक कर्मचारी वर्गाचा अभाव आणि प्रशासकीय पद्धतीतील दोष. पंचायत राज्यांतील बहुतांश अधिकारी वर्ग हा राज्यशासनाचाच सेवक–वर्ग असल्यामुळे त्यांच्या बाबतीत दुहेरी निष्ठेचा प्रश्न उद्भवतो हे वर नमूद केलेच आहे. हा अधिकारी वर्ग पंचायत–राज्याचा स्वतःचा नसल्यामुळे संस्थांच्या कामात फारसा रस घेत असलेला दिसत नाही. बहुतेक अधिकारी हे आपल्या मूळ खात्यात (parent department) जाण्यास उत्सुक असतात. इतर कर्मचारी वर्ग हा त्यांचे पगार, वेतन–भत्ते व विशेष म्हणजे बढतीचा अभाव ह्या व इतर कारणामुळे नाराज दिसतो. विकास कार्यांची अंमलबजावणी करताना त्यांना, स्वतःच्या विवेकाऐवजी अवाजवी सामाजिक व राजकीय दबावास बऱ्याच वेळा बळी पडावे लागते. यामुळे देखील हा वर्ग कार्यक्षम होऊ शकलेला नाही.

अजून एक महत्त्वाची बाब म्हणजे, ग्रामीण विकासाच्या कार्यात गुंतलेला हा सर्व अधिकारी व कर्मचारी वर्ग प्रामुख्याने शहरी–मध्यमवर्गीय (urban middle class) गटांतून आलेला आहे. व त्यामुळे ग्रामीण समस्यांशी अजूनही तो एकरूप होऊ शकलेला नाही. याउलट नव्याने मागासवर्गीय जाती/जमातीतून भरती झालेल्या उमेदवारांमध्ये शहरी मध्यमवर्गीय प्रवृत्ती वाढत असून ते स्वतःस आपल्याच जातिबांधवांपेक्षा जास्त सुधारलेले म्हणून वेगळे समजू लागले आहेत. ग्रामीण समाजांशी एकरूप न होता शहरी मध्यम वर्गीयांशीच आपली एकरूपता कशी साधता येईल याचा प्रयत्न करून आपले अस्तित्व ग्रामीण समाजापासून सतत वेगळे ठेवण्याचा प्रयत्न करीत आहेत.

५) चौथ्या पंचवार्षिक योजनेपासून खालच्या पातळीवरून नियोजन (planning from below) करण्यावर भर देण्यात येत आहे. त्या दृष्टीने महाराष्ट्रात जिल्हा नियोजनास सुरुवात देखील झालेली आहे. या बाबतीत पंचायत-राज्याची भूमिका अत्यंत महत्त्वाची ठरली असून नियोजन विषयक अधिकारही महाराष्ट्रात पंचायत राज्यांना देण्यात आले आहेत. विकासकार्यात लोकांचा सहभाग मिळविण्यासाठी स्थानिक लोकांच्या गरजा व प्रश्न जाणून त्या पूर्ण करण्याच्या हेतूने व स्थानिक साधन संपत्तीचा स्थानिक विकासासाठीच उपयोग करून घेण्याच्या दृष्टीने स्थानिक नियोजनाचे तत्त्व अतिशय चांगले आहे परन्तु ज्या पंचायत-राज्यांचा या कामासाठी उपयोग करून घ्यावयाचा आहे त्यांना त्या कार्यासाठी अगोदर पूर्णतः तयार करणे आवश्यक आहे. पंचायत-राज्यांना नियोजनाचे तंत्र अवगत नाही. उदा. जी माहिती राष्ट्रीय नियोजनाच्या दृष्टीने अतिशय महत्त्वाची असते, ती माहिती गोळा करण्याचे त्यांचे तंत्र (data collection) अतिशय चुकीचे असून निष्काळजी पणाने ही माहिती गोळा केली जाते.

तद्वतच पंचायत-राज्यांमधून प्रशासकीय कामांसाठी वापरात येणारे विविध प्रकारच्या कागदपत्रांचे नमुने हेदेखील जुन्या काळांत तयार केलेले असून कामाचे बदलते स्वरूप व नवीन गरजा लक्षात घेऊन त्यात योग्य ते बदल होणे महत्त्वाचे आहे.

६) अजून एक महत्त्वाची गोष्ट अशी की, पंचायत-राज्य संस्था ग्रामीण विकासाचा केंद्रबिंदू म्हणून कार्य करीत असतानाच, केंद्र व राज्य सरकारने वेळोवेळी जाहीर केलेल्या "खास ग्रामीण विकास योजना" (special Rural-development programmes) मात्र स्वतंत्ररीत्या राबविण्यात आल्या. पंचायत-राज्य संस्थांचा व या खास कार्यक्रमांचा कांहीही संबंध ठेवण्यात आला नाही. (उदा. IADP, DPAP, SFDA,

MFAL, ITDP, CADP, Etc.) या योजना राबविण्यासाठी स्वतंत्र यंत्रणा उभारण्यात आल्या, हे पंचायत-राज्य संस्थांवरील अविश्वासाचेच प्रतीक नव्हे काय ? पंचायतराज्यांना यांच्या कार्यात प्रोत्साहन देण्याच्या दृष्टीने त्यांच्यावर असा अविश्वास प्रगट करायला नको. पंचायत–राज्यांद्वारे ग्रामीण विकासाचे ध्येय साध्य करण्याचे व त्यासाठी पंचायत–राज्यांना सर्व प्रकारची तांत्रिक व कर्मचारी-विषयक मदत देण्याचे शासनाचे ध्येय असताना हा खास कार्यक्रमांचा वेगळा प्रपंच तो कशासाठी ? याउलट हे खास कार्यक्रम तांत्रिक व कर्मचारीविषयक मदतीसह पंचायत–राज्यांकडे सोपविण्यात आले असते, तर त्यांना ह्या अधिक मिळालेल्या तंत्रज्ञानाचा फायदा त्यांच्या नियोजन व विकासविषयक कार्यासाठीही करून घेता आला असता. खास कार्यक्रमासाठी देखील ही गोष्ट पूरकच ठरली असती. अशा प्रकारे ग्रामीण विकासाला एकात्मिक व एक संस्थात्मक (Integrated and one agency approach) स्वरूपाचे वळण लागले असते.

यशस्वी वाटचाल

अशा प्रकारच्या अनेक समस्यांतून मार्ग काढीत पंचायत–राज्य संस्था आपल्या ध्येयाकडे वाटचाल करीत आहेत व ही वाटचाल निश्चितच यशस्वी अशा प्रकारची आहे. काही तज्ज्ञांच्या एकांगी निष्कर्षावरून त्या अयशस्वी ठरल्या आहेत असे म्हणता येणार नाही. वीस वर्षापूर्वीचे ग्रामीण भारताचे चित्र व आजचे ग्रामीण चित्र यात जो बदल झालेला दिसून येतो त्यातील बराचसा वाटा हा पंचायत–राज्यांचा आहे हे नाकारून चालणार नाही. शेतीचा विकास, शिक्षणाचा प्रसार, दळणवळणाच्या साधनांची उपलब्धता, अनुसूचित जाती–जमातीसाठी राबविण्यात येणारे अनेक कल्याणकारी कार्यक्रम (उदा. आश्रम शाळांना अनुदान, शिष्यवृत्त्या देणे, वसतीगृह उभारणे इ.), प्रौढ साक्षरतेच कार्यक्रम इ. अनेक क्षेत्रात पंचायत-राज्याची कामगिरी भरीव अशा स्वरूपाचीच आहे.

यासाठी ग्रामीण विकासाची वाटचाल ही पंचायत–राज्य संस्थांच्या मजबुतीवरच अवलंबून आहे. पंचायत राज्य संस्था ह्या स्वार्थी राजकारण्यांचे ' राजकीय अड्डे ' होऊ द्यावयाच्या नसतील, त्यांना खऱ्या अर्थाने लोकशाही अधिष्ठान प्राप्त करून घ्यावयाचे असेल, तर व पंचायत राज्य संस्थांकडून खऱ्या अर्थाने ग्रामीण विकास कार्य करून घ्यावयाचे असेल तर त्यांना राज्य–शासनाच्या हातचे बाहुले बनू न देता त्यांना तोंड द्याव्या लागणाऱ्या समस्यांतून बहुतांशाने मुक्त करावे लागेल. १९५७ मध्ये मेहता समितीने पंचायत राज्याचा पाया घालताना जे आश्वासन दिले होते. (" ... invest it with adequate power and assign it to appropriate finances, we will never be able to evoke local interest and excite local initiative in the field of development ") त्याची परिपूर्ती केल्याचे समाधान तरच मिळणार आहे.

गेल्या दोन दशकात पंचायत–राज्यांनी अनेक बदलत्या परिस्थितीतून वाटचाल केलेली आहे. विकास विषयक कार्य हेदेखील बदलत्या संकल्पना लक्षांत घेऊनच करावे लागते. त्यामुळे पंचायत–राज्य संस्थांना तोंड द्याव्या लागणाऱ्या समस्या ह्या त्यांना केवळ अपुरी साधने किंवा अधिकार किंवा (lack of finance and adequate powers) यामुळेच निर्माण झालेल्या नसून, भोवतालच्या राजकीय व सामाजिक परिस्थितीत झालेले व होत असलेले बदल, नवीन वैज्ञानिक संशोधन, विकासविषयक रूढ कल्पना मागे पडून निर्माण झालेल्या नव्या संकल्पना इ. बाबींमुळे देखील निर्माण झालेल्या आहेत. या बदलाच्या अनुषंगाने पंचायत राज्यांना आपली कार्यपद्धती बदलणे आवश्यक आहे. एवढेच नव्हे तर तदनुरूप प्रशासकीय व संघटन-विषयक कांही बदल देखील अत्यावश्यक आहेत.

या सर्व समस्यांचा गंभीरपणे विचार करून त्यावर उपाय सुचविण्यासाठी १२ डिसें. १९७७ रोजी केंद्र-शासनाने 'अशोक मेहता' यांच्या अध्यक्षतेखाली एक समिती नेमली होती. २१ ऑगस्ट १९७८ रोजी या समितीने आपला अहवाल सादर केला. समितीच्या शिफारशींचा सांगोपांग अभ्यास करून प्रत्येक राज्य-शासनाने पंचायत–राज्य पद्धतीत इष्ट ते बदल घडवून आणल्यास पंचायत राज्यांची वाटचाल निश्चितच सुकर व यशस्वी होईल यात शंका नाही.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

संशोधन-मुक्तावलि (सर नववा) – डॉ. वा. वि. मिराशी; प्रकाशक : कार्यवाह, विदर्भ संशोधन मंडळ, नागपूर– ४४०००१ ; प्रथमावृत्ती १९७९ ; पृष्ठे २१६ ; किंमत आठ रुपये.

डॉ. मिराशींच्या संशोधनपर लेखांचा हा ९ वा संग्रह असून त्यामध्ये १४ लेख समाविष्ट करण्यात आले आहेत. प्राचीन भारताच्या इतिहासाशी संबद्ध अशा विविध विषयांना स्पर्श करणारे असे हे लेख डॉ. मिराशींच्या संशोधन– क्षेत्रातील अधिकाराला व आजवरच्या लौकिकाला साजेशा तोलामोलाचेच आहेत. परंतु या पुस्तकाला 'लेखकाचे हृद्गत' या शीर्षकाने त्यांनी जी छोटीशी प्रस्तावना लिहिली आहे तिचे मोल मला त्या लेखांपेक्षाही किंचित अधिकच वाटते. संशोधन म्हणजे सत्याच्या आविष्कारार्थं केलेला प्रयत्न, नवीन साधने उपलब्ध झाल्यावर प्रसंगी स्वतःचेच सिद्धांत बदलावे लागतात, संशोधकाला रागद्वेषाचा स्पर्श होऊ नये, त्याने बिनबुडाची अनुमाने करू नयेत, संशोधन नेहमी प्रामाणिकपणे केले पाहिजे, विविध प्रमाणांना एकाच मापाने तोलू नये, पूर्वीच्या संशोधकांचे ऋण प्रांजळपणे कबूल करावे इत्यादी विचार या प्रस्तावनेत त्यांनी व्यक्त केले आहेत (प्रस्ता, पृ. १०–१२) आणि आपल्या लेखनात त्यांनी या तत्त्वांचा अवलंब करण्याचा कसोशीने प्रयत्न केला आहे. तरुण व उदयोन्मुख संशोधकांना ही प्रस्तावना अत्यंत मार्गदर्शक आहे. संशोधन हे एक असिधाराव्रत असून ते सदैव विवेकाधिष्ठित असले पाहिजे याची डॉ. मिराशींनी जाणीव करून दिली आहे.

कणभर पुरावा आणि मणभर अनुमाने, हे डॉ. मिराशींनी निवडलेल्या संशोधन– क्षेत्राचेच स्वरूप आहे. येथे अनुमाने अपरिहार्यच आहेत. डॉ. मिराशींनी ही अनुमाने करताना दुराग्रही वृत्ती बाळगलेली नाही, ही अनुकरणीय गोष्ट आहे. या दृष्टीने प्रस्तुत ग्रंथातील पहिला लेख लक्षणीय आहे. १९५५ साली डॉ. मिराशींनी श्रीधरवर्म्यांच्या कानखेडा शिलालेखातील '१०२ वर्ष' हा कालोल्लेख आभीर संवताचा मानला होता. परंतु आता नव्या प्रमाणांच्या आधारे त्यांनी स्वतःचे हे मत बदलून हा कालोल्लेख 'शक संवताचा' मानला पाहिजे, असे नम्रतापूर्वक सुचविले आहे. (पृ. ६) दुसऱ्या लेखात महाराज भुलुंड यांच्या इंदूर ताम्रपटावर नवीन प्रकाश टाकण्याचा प्रयत्न आहे. परंतु, या ताम्रपटावरील दुसरी मिती 'वर्ष ४७' नसून 'वर्ष ७७' असावी असे वाटते, (पृ. १५) हे डॉ. मिराशींचे अनुमान निर्णायक वाटत नाही. देवनी–मोरी येथील करंडक–लेखातील वर्ष १२७ हे आभीर संवतांचे आहे आणि त्यात निर्देशिलेला 'नृपति रुद्रसेन' हा शक नसून आभीर आहे (पृ. २९), हे तिसऱ्या लेखात सुसंगतपणे दाखवून दिले आहे. विदर्भातील मुंडवंशीय आदित्यराजाच्या मल्हारा ताम्रपटाचा काळ सु. इ. स. २७० असून हा ताम्रपट आतापर्यंत दक्षिण भारतात मिळालेल्या सर्व ताम्रपटांत प्राचीन असल्याचे चौथ्या लेखांत दर्शविले आहे. पुढच्या लेखात कुंभकर्णवंशी भानुषेणाच्या दोन ताम्रपटांचा काळ सु. इ. स. ३३० हा ठरविला आहे. (पृ. ५७) यापुढील काही लेखांतून द्वितीय प्रवरसेनाचा इंदूर ताम्रपट, हूणांचा भारतातील प्रारंभीचा इतिहास, तीवरदेवाचा काल, भांदक ही दक्षिण कोसलची उपराजधानी नव्हती, माहिषक देशाचे भौगोलिक स्थान अंध्रातील मेदक जिल्ह्यात आहे, कालिदास-विषयक नवीन संशोधनाचे परीक्षण इ. विषयांचे साधार विवेचन आहे.

'सेतुबन्धाची समस्या' या लेखात विक्रमादित्य, वाकाटक नृपती द्वितीय प्रवरसेन आणि कालिदास यांचा संबंध सप्रमाण दाखवून दिला आहे. किष्किन्धेच्या दक्षिणेस दुसरा एक विंध्य पर्वत होता, हे

अनुक्रमणिका

त्यांचे अनुमान योग्य वाटते. परंतु सध्या दक्षिणेत त्या नावाचा वा त्या नावाशी सादृश्य असलेला एखादा पर्वत आढळतो की नाही, हे मात्र त्यांनी स्पष्टपणे सांगितलेले नाही.

शेवटच्या लेखात श्री. स. ज. जोगळेकर यांच्या 'हाल–सातवाहनाची गाथासप्तशती' या ग्रंथाचे परीक्षण करण्यात आले आहे. त्यांतील काही मुद्द्यांविषयी विवेचन करणे इष्ट ठरेल. सर्वच गाथातून शृंगारिक अर्थ शोधण्याची गंगाधरभट्ट वगैरेची प्रवृत्ती डॉ. मिराशींनी उघड केली आहे आणि या बाबतीत संस्कृत काव्यशास्त्रकारांनी खरोखरच अनेकदा सभ्यतेच्या मर्यादाही सोडल्या आहेत, असे दिसते. या शास्त्रकारांनी ध्वनिकाव्याची स्वतंत्र उदाहरणे निवडण्याची तसदी न घेता केवळ गतानुगतिकत्वाने प्राकृत गाथांची उदाहरणे दिली आहेत, हेही तितकेच खरे आहे. भवभूतीच्या 'उत्तररामचरिता'तील तमसा व मुरला या नद्या म्हणजे कविकल्पित पात्रे आहेत, असे मला वाटते. आणि त्यांचे भौगोलिक अस्तित्व मानावयाचे असेल, तर त्यासाठी भक्कम प्रमाणे सादर करणे आवश्यक आहे. पूर्वी अन्तःपुरात स्त्रिया विवस्त्र वावरत असत या मतावर डॉ. मिराशींनी घेतलेला आक्षेप (पृ. १९७) योग्य आहे. 'भोगिक' या शब्दाचा डॉ. मिराशींनी सांगितलेला 'विशिष्ट अधिकारी' हा अर्थ आणि टीकाकारांचा 'भोगासक्त' हा अर्थ (पृ. १९८) हे दोन्ही अर्थ श्लेषाने वा अभिधामूलव्यंजनेने निर्दिष्ट गाथेमध्ये अभिप्रेत असण्याची शक्यता आहे.

अपूर्णता हा निसर्गाचाच नियम असल्यामुळे अपरिहार्यपणे येणाऱ्या अशा काही त्रुटीही प्रस्तुत ग्रंथात जाणवतात. सत्य-संशोधन हाच प्रस्तुत ग्रंथाचा उद्देश असल्यामुळे काही त्रुटींची चर्चा करणे उचित ठरेल. 'रामगुप्ताची मनोव्यथा' हा लेख वाचून वाचकालाच मनोव्यथा जाणवते, असे मोठ्या खेदाने म्हणावे लागते. मेघदूतातील रामगिरी म्हणजे रामटेक, हा डॉ. मिराशींचा सिद्धांत मी अमान्य करतो, असे नव्हे. परंतु श्री. दाभाडे यांच्या आक्षेपांना उत्तर देताना त्यांनी या लेखात स्वीकारलेल्या शैलीला भावविवशतेचा स्पर्श झाल्याचे जाणवते. राजपुरुष स्वप्नात आल्याची त्यांची कल्पनाही खटकल्याशिवाय रहात नाही. डॉ. मिराशींनी इतरांचे 'वदतोव्याघात' दर्शवून दिले आहेत. परंतु आता त्यांची स्वतःची काही वाक्ये पहावीत– 'रामगिरीवर ज्याच्या पादुकांची पूजा केली जात होती तो भगवान् रामचंद्रच असला पाहिजे, विष्णु असणे शक्य नाही हे सूर्यप्रकाशाइतके स्पष्ट आहे." (पृ. १६५) या वाक्यानंतर लगेच आलेले दुसरे वाक्य (फक्त परिच्छेद बदलून) असे आहे– "प्रभावतीगुप्ता भगवद्भक्त म्हणजे विष्णुभक्त होती, रामभक्त नव्हती, असे श्री. दाभाडे म्हणतात. पण राम हा विष्णूचाच अवतार ना ?" (पृ १६६) शिवाय, रामटेकवरील मंदिर रामाचे असेल, तर भाविक लोक गोकुळ अष्टमीला तेथे का जातात आणि देवळाच्या दरवाजाला 'गोकुळ दरवाजा' असे का म्हणतात, याचे त्यांनी पूर्णपणे समाधानकारक स्पष्टीकरण दिले आहे, असे वाटत नाही. 'गोपुर'चे 'गोकुळ' झाले असावे, (पृ.१७१) हे कवि अनिलांनी बहुधा सहजगत्या केलेले अनुमान डॉ. मिराशींनी या गंभीर विवेचनात आधाराला घ्यावे आणि स्वतः मात्र त्याची काही भाषाशास्त्रीय चर्चा करू नये, याचे आश्चर्य वाटते. तसेच, इतर संशोधकांच्या मतांची चर्चा करताना 'हास्यास्पद प्रमाणे' (पृ. १६६), 'तर्कट' (पृ. १६८) 'पोचट कारणे' (पृ १८७) इ. शब्दप्रयोग डॉ. मिराशींसारख्या ऋषितुल्य तपस्व्यांच्या लेखणीतून उतरू लागले, तर सर्वसामान्य संशोधकांचा तोल जायला किती वेळ लागेल बरे ?

श्री. स. आ. जोगळेकर यांनी व्युत्पत्तीच्या आधारे सातवाहन शब्दाचा सप्तवाहन अर्थात सूर्य असा अर्थ दिला आहे. (पृ. १९३). त्यावर डॉ. मिराशी म्हणतात, "वास्तविक, सातवाहन शब्दाची व्युत्पत्ती करण्याचे प्रयत्न व्यर्थ होत. ते मुळात एका राजाचे नाव होते." (पृ. १९३). डॉ. मिराशींना सूर्य हा अर्थ चुकीचा वाटत असेल, तर ते तसे म्हणू शकतात. परंतु प्रयत्न करणे हेच व्यर्थ आहे, असे का बरे म्हणावे ? स्वतः डॉ. मिराशींनी आयुष्यभर अपार कष्ट करून इतिहासातील लुप्तप्राय असे असंख्य दुवे शोधून काढण्याचे प्रयत्न केले असताना दुसऱ्या एखाद्या संशोधकाच्या अशा प्रयत्नाला त्यांनी

'व्यर्थ' म्हणावे, याचे आश्चर्य वाटते. सातवाहन हे जरी मुळात एका राजाचे नाव असले तरी अशा विशेषनामवाचक शब्दांनाही मुळात बहुधा काही तरी अर्थ असतोच आणि सामासिक शब्दांच्या बाबतीत तर अधिक ठामपणे असे म्हणता येते. आणि सातवाहन हा शब्द सामासिक असण्याचीच शक्यता आहे. अर्थात असे काही अपवाद सोडले तर इतरत्र डॉ. मिराशींचे लेखन संशोधकांना आदर्श वाटावे, असेच आहे.

या लेखांतून सर्वत्र दिलेल्या तळटीपा पाहिल्या म्हणजे डॉ. मिराशींचे बहुतेक सर्व लेखन कसे साधार आहे, ते स्पष्ट होते. ग्रंथाच्या शेवटी नाण्यांची व ताम्रपटांची काही चित्रे दिलेली असून त्यानंतर शब्दसूचीही दिलेली आहे. अशा प्रकारच्या संशोधनपर ग्रंथांतून या सूचीबरोबरच शक्य झाल्यास आणखी एक प्रकारची सूची द्यावी. असे मी सुचवू इच्छितो. अशा सूचीत पेटिकाशीर्षक लिपी, कीलकशीर्षक लिपी इ. शब्दांचे थोडक्यात अर्थ द्यावेत. म्हणजे या विषयाशी अभिज्ञ नसलेल्या सर्वसामान्य वाचकांनाही या लेखांची गोडी लागू शकेल.

—आ. ह. साळुंखे

"**एका आत्महत्यापंथाची अखेर**" : विजय कुवळेकर ; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, १९७९ ; पृ. १५८ + २ + ४ चित्रपृष्ठे ; किंमत १७=५०

श्री. विजय कुवळेकर यांनी "एका आत्महत्यापंथाची अखेर' हे पुस्तक लिहून एक विकृत व्यक्तिमत्त्व आणि भीषण मानवी छळवणुकीचा प्रकार वाचकांसमोर ठेवला. त्याबद्दल त्यांचे अभिनंदन. जोन्सच्या पंथाला आत्महत्यापंथ असे का म्हटले याविषयीं मात्र संभ्रम वाटतो. कदाचित ज्या संदर्भग्रंथावर हे लिखाण आधारले आहे त्याच्या शीर्षकाचा परिणाम असावा. पंथाची पूर्णाहुती आत्महत्येमध्ये झाली; परंतु आत्महत्या करणे ही चांगली गोष्ट आहे अशी शिकवणूक पायाभूत धरून हा पंथ स्थापिला नव्हता. जोन्सच्या मनात देखील अगदी शेवटच्या – शेवटच्या काळात आत्महत्येचे विचार सतत येत होते. परंतु जोन्सने घडवून आणलेली सामूहिक आत्महत्या ही त्याच्या विकृत व्यक्तिमत्त्वाला साजेशी आणि स्वतःच्या विरुद्ध असलेला संपूर्ण पुरावा नाहीसा करण्याचा तो एक प्रयत्न होय असे म्हटल्यास अतिशयोक्ति होणार नाही. खासदार रायन आणि डॉन हॅरिस यांच्याबरोबर काही सभासद पीपल्स टेंपल सोडून जात आहेत हे समजल्याबरोबर ही घटना म्हणजे त्याला स्वतःचा व्यक्तिगत पराभव वाटला. आपली सर्व बिंगे आता बाहेर पडतील अशी भीती वाटली. असे होऊ नये म्हणून की काय आत्महत्येच्या वेळी देखील आत्महत्या ही आपण चांगल्या कारणाकरिता आणि स्वतःहून करीत आहोत अशी लेखी निवेदने काही सभासदांकडून लिहून घेण्यास जोन्स विसरला नाही.

व्यक्ती आत्महत्या एकदम करीत नाही. ती हळूहळू विकास पावणारी एक प्रक्रिया होय हे जोन्सच्या सामूहिक आत्महत्या प्रकरणातून प्रत्ययास येते. मानसशास्त्रज्ञ डॉ. हरदत्त सुखदेव यांनी म्हटल्याप्रमाणे जोन्सच्या शरीर व्याधी विषयक तक्रारी म्हणजे आत्महत्येची अबोध प्रेरणा होय. आत्महत्येचे विचार हेच मुळी विकृत व्यक्तिमत्त्वाचे द्योतक होय. जोन्सचे व्यक्तिमत्त्व म्हणजे संभ्रान्ती व्यक्तिमत्त्वाचा (paranoid personality) एक उत्कृष्ट नमुना होय. त्याच्यात महानता आणि उत्पीडन भ्रांती (Delusions of grandeur and persecution) ह्या काही वेळा अलग –अलग तर काही वेळा मिश्रित स्वरूपात आढळतात. बायबलवर थुंकणारा, त्यावर उभा राहून प्रवचन देणारा, स्वतःला ईश्वराचा प्रेषित नव्हे तर प्रत्यक्ष येशुख्रिस्त समजणारा, मृतात्म्याशी संवाद करणारा जोन्स महानता भ्रांतीचे उत्कृष्ट उदाहरण होय. स्वतःचे मोठेपण प्रकर्षाने फुलविण्याकरिता त्याने स्वतःला एकमेव लैंगिक भोक्ता म्हणून घोषित केले. "लैंगिक उपभोगाचा स्वामी मीच आहे. फक्त मलाच तो अधिकार आहे. मी संभोग करणं हे ईश्वरी कार्य आहे आणि इतर कोणीही (माझ्या शिवाय अन्य कुणाशीही) संभोग करणं हे सैतानी कृत्य आहे." (पान ७६) असं सांगणाऱ्या जोन्सची महानता भ्रांती उत्कटतेने प्रकट होते. ह्याबरोबरच परपीडनात्मक (sadistic)

आनंद मिळविण्याचा गलिच्छ प्रकार देखील त्याच्या ठिकाणी आढळून येतो. कोणत्याही वेळी स्वतःच्या इच्छेनुसार सदस्यांची नवनवीन लग्ने लावणे, मोडणे, लैंगिक संबंधांवर तासन् तास बोलणे, स्त्री-पुरुषांना कपडे उतरवून लैंगिक वर्णन करावयास सांगणे, मुलांवर बलात्कार करणे किंवा ते दृश्य पाहणे ही सर्व परपीडनात्मक आनंद मिळविण्याची उदाहरणे होत.

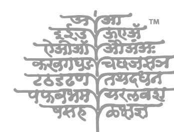
एका बाजूला महानता भ्रांतीचे थैमान तर त्याचवेळी अमेरिकन लोक पीपल्स टेंपलच्या विरुद्ध कशा कारवाया करतात, अमेरिकन सरकार त्याच्या कार्याला कसा सुरुंग लावीत आहे, त्याच्यावर विषप्रयोग होण्याची कशी शक्यता आहे हे तो आवर्जून वारंवार सांगीत असे. या उत्पीडनात्मक भ्रांतीमुळेच तो स्वतःच्या आसनाजवळ शस्त्र ठेवीत असे. त्याच्या खोलीभोवती रात्रंदिवस पहारा होता. सभोवताली विजेच्या तारा होत्या. उत्पीडनात्मक संभ्रांती रुग्णाच्या बाबतीत आढळून येणारा प्रक्षेपण–संरक्षण आणि शेवटी आक्रमण हा क्रम जोन्सच्या ठिकाणी तंतोतंत आढळतो.

जोन्सच्या संभ्रान्ती व्यक्तिमत्त्वाची पाळेमुळे त्याच्या आईत आणि त्याच्या बालपणात आढळतात. भग्न कुटुंबामुळे जोन्स हा रस्त्यावरच वाढला. (पान ६). माझ्या पोटी उद्याचा महान् प्रेषित जन्माला येईल असा दृष्टांत जोन्सच्या आईला–लिनेटाला–झाला. हा दृष्टांत म्हणजे महानता भ्रांतीचाच प्रकार होय. याच श्रेष्ठ स्त्रीने भर रस्त्यावर सिगरेट पिण्याचे धाडस केले. रंगीबेरंगी कपडे घालून लोकांच्या टीकेस कारणीभूत झाली. अरेरावी, दुसऱ्याचे न ऐकणे, स्वतःचे कसे बरोबर आहे हे वारंवार सांगणे, कोणी विरोधी मत सांगितल्यास त्याला शत्रुस्थानी समजणे ही संभ्रांती व्यक्तिमत्त्वाची सर्व लक्षणे जोन्सच्या ठिकाणी आढळतात.

जोन्सने राजकारणात घातलेला धुडगूस आणि नाझींच्या छळछावणीला लाजविणारी अशी त्याने त्याच्या अनुयायांना दिलेली वागणूक हे सर्व त्याच्या संभ्रांती व्यक्तिमत्त्वाची परिणती होय. "परस्पर-संबंध समिती" "शिक्षा कोठडी" हे सर्व त्याच्या परपीडनात्मक संभ्रांतीमधून निर्माण झाले. बुद्धिगुण्यांक १२० ते १२० च्या दरम्यान असल्यामुळे कुशाग्र बुद्धीच्या जोन्सने आवश्यकतेनुसार सभोवतालच्या परिस्थितीला आपल्या इच्छेप्रमाणे सतत कलाटणी देण्याचा प्रयत्न केला. त्यात त्याला यश देखील आले.

अशा एका भयानक आणि विकृत जीवनाची कहाणी श्री. कुवळेकर यांनी समर्थ शब्दात प्रकट केली आहे. बंदिस्त राजकीय जीवन असणाऱ्या कांही देशांमध्ये छळणुकीचे प्रकार घडतात असे कांही वेळा सांगितले जाते. कदाचित ते सत्यही असेल. परंतु त्याला लाजविणारी पीपल्स टेंपलची भयानक छळछावणी अमेरिकेसारख्या लोकशाही प्रधान देशात लोकांच्या लक्षात येण्यास कित्येक वर्षे लागतात, याचे नवल वाटते.

त्याहून जास्त नवल वाटते ते त्याला मिळालेल्या इतक्या मोठ्या शिष्यगणांचे. अमेरिकेसारख्या प्रगत देशांत व्यक्तिस्वातंत्र्य अमर्याद असताना व अत्याचारावर लोककल्याण प्रणीत शासनाचा कटाक्ष असताना सुशिक्षित व कुटुंबवत्सल लोक–आपल्या मुलांसकट त्याच्या उघड व स्पष्ट छळाला घाबरून गप्प बसले व त्याने शिस्तीत केलेल्या मस्तिष्क मार्जनाचे बळी पडले–ह्यासारखी आश्चर्याची व लांछनाची गोष्ट नाही. त्यातून असा एक अर्थ निघतो कीं युंगच्या सिद्धांतानुसार प्रगतीच्या गर्भात त्याविरुद्ध अशी अधोगती हमखास असते. नाहीतर इतक्या प्रगत सुशिक्षित, सुसंस्कृत व स्वतंत्र समाजात असा 'बर्बरीय पंथ' कां पोसला जावा? 'डेबटा लिटनने' अमेरिकेला परतल्यावर तोपर्यंत मूक असलेला टाहो फोडल्यानंतर सुद्धा तिला तेथील प्रगत समाजात सहानुभूतीचा प्रतिसाद का मिळाला नाही? ह्या अशा भौतिक दृष्ट्या प्रगत परंतु नैतिक दृष्ट्या अधोगत समाजातच असले विकृत पंथ किंबहुना सामुदायिक चित्तविकृती पोसली जाते. नुसत्या जोन्सला कां दोष द्यावा. तो एक चित्तविकृतीचा बळी होता. त्याला त्या समाजाने महत्व दिले व त्याच्या विकृत महत्वाकांक्षेला इतर विकृतांनी उत्तेजन दिले व त्याच्या क्रौर्याचे प्रबलन केले. आमच्या मते ह्या पंथात चार प्रकारची माणसे होती. एक समूह जोन्सच्या विकृतीचे वाटेकरी असलेल्यांचा (ज्याला मानसचिकित्सेत folie a beaconp (madness shared by many) दुसरा समुह समाजविरोधी





व्यक्तित्व असलेल्यांचा (Antisocial Personality) तिसरा समूह सूचनक्षम, न्यूनतापीडित, अविकसित (Inadequate) व्यक्तिमत्वाचा आणि चौथा समूह असंगती पंथीय पण गोंधळलेल्या व्यक्तींचा.

अशा असामान्य किंवा वाट चुकलेल्यांना फसवणारे व झुलवणारे जोन्स सारखे बरेच 'मेसाया' किंवा प्रेषित–भगवान–बाबा वगैरे तथाकथित आध्यात्मिक दिव्यपुरुष आपल्या समाजात वावरत आहेत. त्यांनी पण आपल्या प्रभावी व्यक्तिमत्त्वाने, कुशाग्रबुद्धीने, लोभसवाणीने बऱ्याच गरजू लोकांचे मस्तिष्क मार्जन करून त्यांना गणवेश व काही वेळ त्यांच्या गळयात आपले फोटो सुद्धा घालायला लावून आपले जिवश्च-कंठश्च अनुयायी बनवले आहेत. तिथे स्वैर लैंगिकता पण उघडयावर चालते. तिथे चोरटे व बेकायदेशीर व्यापार व्यसने व विकृतवर्तन सर्रास चालते. बाह्यांगी मात्र गोंडस रूप ! कोटयवधी पैसा परदेशातून आल्यामुळे उत्तम प्रसिद्धी ! अशा ह्या नवपंथाच्या फसव्या बाह्यांगाला भाळून बऱ्याच नवीन गरजूंची लागण होत रहाते त्यातील अनेक मनोविकृतींचे बळी ठरताहेत. व्यभिचार होत आहे. स्वैराचार होत आहे. हिंसा होत आहे. विशेषतः पंथप्रमुखांच्या "शरीर-रक्षकांकडून", मृत्यु पण झाले असतील. नसतील तर ते होतीलही. तरीपण समाज जागा झालेला नाही.

कुवळेकरांच्या पुस्तकाने अशा समाजाला लागलेल्या भयंकर राक्षसी किडीची कल्पना स्पष्ट होईल. त्यामुळे समाजाला जाग येईल अशी आशा बाळगायला हरकत नाही.

–र. वै. शिरवैकर; सी. जी. देशपांडे

'कातण' :(कादंबरी) प्रा. व. बा. बोधे, मेनका प्रकाशन, पुणे; पृ. १००, किंमत ८ रुपये.

शिवा नावाच्या कैकाडयाच्या भरकटलेल्या आयुष्याची कहाणी प्रा. व. बा. बोधे यांनी 'कातण' या कादंबरीत सांगितली आहे. त्याच्या जातीत सारीजण 'कळाक फुडून सुपं, टोपली करण्यात' आयुष्य घालवतात. शिवाच्या वाटयाला मात्र वेगळाच भोग आला आहे. आयुष्य जसं सामोरं आलं तसं तो ते जगतो आहे. गुरामागं हिंडणारा शिवा पावा छान वाजवतो. त्या बळावर तमाशात जातो. लग्नाची बायको सोडून घराला कंटाळून पळून जातो. एका मुसलमान बाईशी संबंध ठेवतो. वणावणा भटकून तो परततो तेव्हा बायको देऊळ बांधून देवाच्या नावावर पैसा कमावत असलेली त्याला दिसते. शिवा नास्तिक आहे. देवदेवकी, अंगात येणं, भविष्य सांगणं अशा गोष्टींचा त्याला तिटकारा आहे. 'माणसास्नी काय– हागणदारीत येकादा देव निघाला तर तिथंसुदीक गर्दी कराय कमी करायची न्हायती' यावर त्याचा विश्वास. आयुष्याच्या अखेरीला पुन्हा तो गुरं राखायला एका खेडेगावात रहातो. 'चगाळचोथ्यागत' भटकून काय पडलं हातात ? वडयावगळीनं– रानामाळानं राखा गुरं ! शाण गोळा करा– मालकाच्या शेताला पाणी पाजा– आन् एक दिवस गुरांच्या हागीमुतीत कुजून जा ! अशी ही एका भटक्याची, 'आऊट-सायडर'च्या गावठी अवताराची कर्मकहाणी.

अवघ्या शंभर पृष्ठाच्या कादंबरीत शिवाच्या जिण्याचं वर्तुळ पूर्ण होतं. स्वतः शिवानं आपल्या सातारा–कराड कडच्या ग्रामीण बोलीत आत्मकथा सांगितली आहे. कैकाडयाच्या वस्तीची, बदलत्या ऋतूंची, शेतावरच्या कामाची नेमक्या शब्दांत केलेली वर्णनं कादंबरीकाराची या जीवनाशी जवळून ओळख असल्याचं दर्शवतात. कण्यारीच्या फुला-सारख्या नाजूक नवरीला ढोल्या नवरा मिळतो तेव्हा 'जात्याच्या गळयात वरूटं बांधल्यावाणीच हाय रे' अशी खास ग्रामीण शैलीतली उपमा. 'येळंला कळं न न्हारीला शिताफळं–' 'घारं डोळं पांगळं पाय–झाडात बसून मुंगळं खाय–' यांसारख्या अस्सल ग्रामीण म्हणी. प्रा. बोधे यांची भाषा अनुभवांशी इमान राखणारी आहे. भुताखेतावर विश्वास ठेवणाऱ्या, सुधारलेल्या शहरी जीवनापासून फार दूर असलेल्या अशा एका जगाचं दर्शन प्रा. बोधे घडवतात. तक्रार एवढीच की ते दर्शन फार चुटपुटतं आहे–नको तितकं वरवरचं आहे.

—सुभाष भेंडे

'यात्रा' :(कथासंग्रह) मधु कुलकर्णी; अमेय प्रकाशन, नागपूर; मूल्य रुपये पंधरा मात्र.

कथा हा वाङ्मयप्रकार बहुधा तुलनेने सोपा वाटत असल्यामुळे सालीना अदमासे वीसेक हजार कथा मराठी सारस्वताच्या प्रांतात सहज प्रकाशित होत असाव्यात. काँग्रेसी गवताप्रमाणे उदंड माजलेल्या अशा या फाफटपसाऱ्यात मोजक्या कथा लिहून आपले खास स्थान निर्माण करणारे जे थोडे कथा-लेखक महाराष्ट्रात आहेत त्यात श्री. मधु कुलकर्णी हे एक होत. **यात्रा** हा त्यांचा दुसरा कथासंग्रह. **वळण** या पहिल्या कथासंग्रहानंतर–सुमारे सोळा वर्षानंतर–हा संग्रह बाहेर पडला आहे. "खरेखुरे आणि खोलवर जाणवले तेव्हाच लिहायचे या निर्धारामुळे" हा विलंब झाला असल्याने मलपृष्ठा-वरच्या मजकुरात जे म्हटले आहे त्याची सत्यता या संग्रहातील कथा वाचताना पटते.

श्री. मधु कुलकर्णी यांच्या तेरा कथा **यात्रा** मध्ये संकलित केलेल्या आहेत. त्यापैकी **पार्टनर**, **तोल**, **भोवरा** व **उन्हातली जास्वंदी** या चार कथा वगळता इतर सर्व कथांना जोडणारा एक समान दुवा आहे. तो म्हणजे ग्रामीण परिसर, खेडुतांच्या मनोभावना आणि जानपद जीवनातल्या सुखदु:खांचे अनुभवविश्व यांचा. तसे पाहू जाता **भोवरा** कथे-तही एका रेव्हेन्यू अधिकाऱ्याच्या व्यक्तिमत्त्वाभोवती असलेली घटितांची चौकट ही ग्रामजीवनाचीच आहे; आणि **तोल** कथेतील वेडचा जयंताच्या निमित्ताने जो सभोवताल शब्दांकित होतो तोसुद्धा अप्रत्यक्षत: ग्रामीण जीवनाशी असलेले आपले संदर्भ-धागे अतूट ठेवून असतो. त्यामुळे त्या दोन कथां-नाही तसा अपवाद सांगता येणार नाही. **पार्टनर** आणि **उन्हातली जास्वंदी** या कथा मात्र प्रस्तुत संग्रहाच्या एकूण 'स्वभावा'शी विसंगतच ठरतात.

मराठीत सध्या ग्रामीण कथा बऱ्याच मोठ्या प्रमाणावर लिहिली जात असली तरी फारच थोडे लेखक आणि त्यांच्या फारच थोडचा कथा खऱ्या अर्थाने ग्रामीण म्हणता येतील. बव्हंश ग्रामीण कथा त्यांच्यातल्या संवादांची भाषा सोडल्यास इतर सर्व बाबतीत शहरीच असतात. ग्रामीण परिसराशी तादात्म्य पावून तिथला अनुभव अचूकपणे टिपणे आणि खेडुताचे मन सर्व वैशिष्टयांसह शब्दबद्ध करणे या कथांमधून क्वचितच घडलेले आढळते. अनेक प्रथितयश व बहुप्रसव ग्रामीण कथाकार किस्सेवजा व त्याच त्या गोष्टी आपल्या संवाद-लेखनक्षमतेच्या बळावर व प्रस्थापित कीर्तीच्या आधारे मराठी वाचकांसमोर फेकीत असतात. कित्येकदा तर कथांचे संकल्पन (कन्सेप्शन) शहरी पण आविष्कार मात्र चलनी मूल्य आलेल्या ग्रामीण स्वरूपात होण्याची विसंगती त्या कथा वाचतांना स्पष्ट जाणवते. अशा तथाकथित ग्रामीण कथांच्या तुलनेत श्री. मधु कुल-कर्णी यांच्या कथांचे अस्सल ग्रामीणपण नजरेत भरते.

यात्रा या कथेचा निवेदक स्वत: एक सहृदय व संवेदनशील शेतकरी आहे. शेतापासून साखर कारखान्यापर्यंत झालेली उसाच्या गाडयांची यात्रा तो कथन करतो. बैलांबद्दल त्याच्या मनात नितांत जिव्हाळा आहे. बैलांशी क्रूर वर्तन करणाऱ्या गाडी-वानांचा त्याला राग येतो. बैलांचे होत असलेले हाल पाहून त्याचे मन विव्हल होते. त्या विव्हल मनाची कासाविशी व्यक्त करताना लेखकाने या निवेदकाच्या दैनंदिन अनुभवातल्याच प्रतिमा, प्रसंग व शब्द चपखलपणे वापरले आहेत. या मर्यादेचे भान या कथेत कुठेही सुटलेले नाही हे विशेष.

एका गावाची गोष्ट सांगणारा निवेदक हा सर-कारी नोकर आहे. धरणाखाली गाव जात असताना तिथल्या रहिवाश्यांचे उध्वस्त होत असलेले भाव-विश्व पाहून आणि "माणसांचं नांदणं संपलं की ओसाडीचं राज्य सुरू होतं" या हादरून टाक-णाऱ्या साक्षात अनुभवाने अस्वस्थ झालेला हा निवेदक ही **गोष्ट** फारच प्रत्ययकारी करून सांगतो. त्या उन्मळलेल्या माणसांमधली 'माणुसकी' व त्यांच्यासमोर आकस्मिक कोसळलेली अकाळविक्राळ 'ओसाडी' या दोन्ही बाबी मूर्तिमंत रेखाटून तो सबंध परिसर वाचकाच्या मनात जागा करण्याचे सामर्थ्य या कथेत आहे.

शहरी संस्कृतीच्या स्पर्शापासून सर्वार्थांनी अलिप्त राहिलेले ग्रामीण वातावरण जसे लेखक तन्मयतेने रंगवतो त्याचप्रमाणे त्या वातावरणात वावरणारी माणसे आणि त्यांचे परस्पराशी असलेले संबंधही तो नेमकेपणाने रेखाटतो. व्यक्तिचित्रण हा श्री.

कुलकर्णी यांच्या लेखणीचा खास प्रांत आहे. स्वतः मातृत्वाला वंचित राहिलेली पण सवत्स धेनूवर तसेच गर्भार अनुराधेवर माया करणारी **भारा** कथेतली लमाणी युवती तिच्या निरागस खळखळ् हास्यासह आपल्यापुढे उभी राहते; तर अनेक क्षण-चित्रांच्या वरकरणी असंबद्ध वाटणाऱ्या मालिकेद्वारे या लमाणांच्या भावजीवनातल्या दुःखाचा पट **पाऊस** नामक कथेतून लीलया उलगडत जातो. **गणित** कथेत ग्रामीण राजकारणाच्या हेलकाव्यांवर जीवननौका स्वैर सोडून जगणारा स्वच्छंद शंकर; अस्वस्थ, उद्विग्न, सैरभैर झालेला, वैतागलेला व दुखावलेला **पार्टनर**; वाटचाला आलेल्या जीवना-विषयी कुरकुर न करता स्थितप्रज्ञता पण त्याच-बरोबर मिष्किल मोकळेपणा धारण करणारा **हरदासबुवा**; जगाच्या मते बदफैली ठरविले जाण्याचा धोका उघड्या डोळ्यांनी पत्करून स्वैर मनस्विनीचे जीवन जवळ करणारी **उन्हातली जास्वंदी** स्नेहलता व तिच्या गूढ वर्तनाच्या हिंदोळ्यावर हिंदकळणारा कथानायक; बलुतेदारां-विषयीच्या प्रेमापोटी 'समर्थां'च्या रोषास बळी पडलेला **विजेचे दिवस** कथेतील करारी नारो शंकर–अशी जी अनेक व्यक्तिचित्रे त्यांच्या सर्व गुणवैशिष्ट्यांसह लेखकाने चितारली आहेत ती केवळ अविस्मरणीय आहेत.

या व्यक्तींच्या जीवनपद्धती, त्या विशिष्ट जीवन-पद्धतींच्या समर्थनार्थ त्यांनी प्रतिपादिलेले तत्त्वज्ञान आणि त्यांच्या मनाचा तळ वाचकांना स्पष्ट दिसावा असे पारदर्शी निवेदन यांमुळे ही व्यक्तिचित्रे कुठेही कल्पित, पसरट वा एकमितीय न वाटता ती खरी-खुरी, सजीव व त्रिमितीय स्वरूपातच वाचकास भेटतात. शंकरच्या स्वच्छंदी जीवनाचे, किंवा स्नेह-लतेच्या स्वैराचाराचे, किंवा रेव्हेन्यू अधिकाऱ्याच्या भ्रष्टाचाराचे तत्त्वज्ञान कुणाला कदाचित पटणार नाही. लेखकाचा तसा आग्रहही नाही. किंबहुना मानवी स्वभावातील वा सामाजिक संबंधातील विकृतींचे गौरवीकरण करण्याचाही त्याचा प्रयत्न नाही. तर तत्त्वज्ञानाच्या बुरख्याआड स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वाचे वा वर्तनाचे लंगडेपण दडवण्याची जी धडपड माणसे करतात त्या प्रवृत्तीवर लेखकाला बोट ठेवायचे आहे.

संग्रहातील काही कथांमधून मानवी अस्तित्व, नातीगोती, जन्ममृत्यू, पुरुष–प्रकृती–संबंध अशा विषयांवरचे अनेक मौलिक प्रश्न लेखकाने उभे केले आहेत. **तोल** आणि **पाणी** या दोन कथांचा या संदर्भात विशेष निर्देश करता येईल. **तोल** ही कथा जयंता या मनोरुग्णाच्या निमित्ताने सबंध इस्पि-तळाचे चराचर वातावरण, तिथे घडणाऱ्या घटना व जडणारी नाती यांचे यथास्थित चित्रण करते. या कथेत असंख्य प्रश्नचिन्हे आहेत आणि त्या प्रत्येका-मागचा प्रश्न अनुत्तरित राहणारा असाच यक्षप्रश्न आहे. त्या कूट प्रश्नांची उत्तरे शोधण्यात आपल्याही मनाचा तोल ढळेल की काय अशा भीतीने ग्रस्त झालेले एक मन लेखकाने बरोबर शब्दांच्या चिमटीत पकडले आहे. **पाणी** ही कथा मृत्यूच्या ओझरत्या दर्शनाने अस्वस्थ विचारांच्या काहूरभरल्या मनाची संवेदना व्यक्त करते. त्या कथेतसुद्धा प्रश्नांचे वैपुल्य आहे.

या आणि इतरही कथांचे एक वैशिष्ट्य असे सांगता येईल की त्या सकृद्दर्शनी व्यक्तिविशिष्ट व प्रसंगविशिष्ट वाटत असल्या तरी उपरिनिर्दिष्ट अना-द्यनंत प्रश्न उभे केले असल्यामुळे आणि मधून-मधून लेखकाने सहजगत्या टाकलेल्या काही सुभाषितसदृश, चिंतनपर व निष्कर्षात्मक विधानांमुळे त्या कथां-मधील अनुभव त्या त्या पात्रांच्या व प्रसंगांच्या पल्याड जाऊन सार्वत्रिकतेच्या व सार्वकालीनतेच्या पातळीवर जातो.

आठवण ही या संग्रहातली सर्वाधिक हृद्य कथा आहे. बहुधा लेखकाच्या स्वानुभवांचा स्पर्श तिला झालेला असल्यामुळे तिचा उत्कटपणा काळजाला भिडतो. बालपणी नशिबी आलेला पोरकेपणा, वार लावून शिक्षण घ्यावे लागण्यातले अगतिक दिव्य, भुकेचा व्याकूळ करणारा अविस्मरणीय अनुभव, वयापेक्षा वाढलेला अकाली पोक्तपणा इत्यादी आठवणींचे अत्यंत साधे, सरळ कथन या कथेत आहे. प्रतिकूल परिस्थितीतून जावे लागण्यातून अनेकांच्या अंगी अटळपणे कटुत्व येते. पण त्या कटुत्वाचा या आठवणींच्या आळवणीला कुठेही जरासासुद्धा स्पर्श झालेला आढळत नाही. किंबहुना अनंत हातांनी दिलेल्या मदतीच्या बळावर त्या परिस्थितीतून यशस्वी वाटचाल आपण करू शकतो

याबद्दलची तृप्तवृत्ती कथेच्या अखेरीस व्यक्त होते. मिळालेल्या या मदतीविषयीच्या कृतज्ञतेतून लेखकाच्या मनात जागवलेली सामाजिक जाणीव कथा संपत असताना वाचकाला फार मोठा दिलासा देऊन जाते.

पुस्तकाची निर्मिती अमेय प्रकाशनाच्या ख्यातीला साजेशी आहे. श्री. सुभाष अवचटांचे मुखपृष्ठ आकर्षक व अर्थपूर्ण आहे. पृष्ठ सदतीसवरची एक घोडचूक वगळता मुद्रण सुबक व निर्दोष आहे.

– भास्कर लक्ष्मण भोळे

'एकला चलो रे' : 'लेखक द्वारकानाथ लेले प्रकाशिका–ललिता भावे, संजय प्रकाशन, पुणे ४. पृष्ठे ९८; मूल्य–बारा रुपये.

दापोलीचे आदर्श गांधीवादी समाजसुधारक श्री. बाबा फाटक यांची जीवनकथा सांगणारे '**एकला चलो रे**' हे पुस्तक लिहून पत्रकार श्री. द्वारकानाथ लेले यांनी मराठी शब्दचित्रात्मक चरित्र साहित्यात मोलाची भर घातली आहे. आचार्य दादा धर्माधिकारी यांच्या प्रमाणेच गांधीवादाला व्यवहारवादाची जोड देणारे बाबा फाटक यांचे जीवनदर्शन वेधक व मार्गदर्शक झाले आहे. या दर्शनाने वाचक निश्चितच भारावून जाईल यात शंका नाही.

वाईचे स्वामी केवलानंद सरस्वती [नारायणशास्त्री मराठे], सेनापती बापट, अप्पासाहेब पटवर्धन, साने गुरुजी, महात्मा गांधी यांच्या सहवासाने, दर्शनाने बाबांचा वैचारिक व सामाजिक प्रवृत्तीचा पिंड पोसला गेला आहे. राष्ट्रधर्माची व समाजसेवेची वृत्ती या थोर विभूतींच्या मार्गदर्शनाने अधिक बळकट झाली. परंतु प्रत्यक्ष एकच एक असा 'मार्गदाता' बाबा फाटक यांना नाही. त्या अर्थाने एकलव्याच्या निष्ठेने त्यांनी समाजधर्म जोपासला. बाबांच्या कार्याची नोंद कै. शंकरराव किर्लोस्कर यांनी १९३९ साली घेतली होती. 'ध्येयनिष्ठ ब्राह्मण चांभार' या शीर्षकाने जून १९३९ च्या किर्लोस्कर मासिकात बाबांचे अल्पचरित्र त्यांनीच प्रथम प्रसिद्ध केले होते. बालपणापासूनच स्वातंत्र्य आंदोलनात भाग घेऊन अनेक वेळा कारावास भोगणारे, सफाईकामात आघाडीवर राहणारे, तुरूंगातील संडास साफ करणारे, कोकणचा पिंजारी, विहिर पाडून देणारे पाणीवाले बाबा, प्रा. श्री. म. माटे यांची आठवण करून देणारा महार फाटक, चर्मालयाचे निर्माणक, शेतीत सुधारणा करणारे कृषिप्रज्ञ, बालविधवेशी विवाहबद्ध होणारे कृतिवीर, गरीबांचा कनवाळू वैद्य, बुवाबाजीचा विध्वंसक, निरेचे उत्पादक, जातपाततोड मंडळ स्थापून स्पृश्यास्पृश्य भेद सार्वजनिक व वैयक्तिक जीवनातून हद्दपार करण्याचा आटापिटा करणारे 'दीनबंधु' बाबा फाटक यांचे जीवन म्हणजे आचार्य विनोबा भावे म्हणतात त्याप्रमाणे खरोखरच 'अजव कथा' आहे.

आचार्य अत्रे जगात दोन प्रकारचे संत मानतात' एक कुटुंब संत व दुसरे समाज संत. बाबा फाटक हे समाज संत आहेत.

पत्रकार श्री. द्वारकानाथ लेले यांची भाषा अत्यंत साधी, सुटसुटीत, लालित्यपूर्ण व ओघवती आहे. एका कृतिशील समाजसुधारकाचे समाजाने केवळ संस्मरण न करता अनुकरण करावे या उदात्त हेतूने प्रेरित होऊन त्यांनी लिहिलेले हे पुस्तक प्रत्येक सार्वजनिक वाचनालयात जाणे अत्यंत आवश्यक आहे. सामाजिक कार्यकर्त्यांने एकदा तरी हे पुस्तक नजरेखालून घालावे. आधुनिक महाराष्ट्राच्या इतिहासात बाबा आमटे, गाडगेमहाराज आदींनी स्वतःच्या जीवनाची फिकीर न करता जी फकिरी केली तशीच फकिरी बाबा फाटक यांनी केली आहे. शासकीय पातळीवर व सामाजिक संघटनांद्वारा बाबांच्या कार्याची अद्यापि जरी नोंद घेतली गेली नाही तरी त्यांचा बाणा 'एकला चलो रे' असाच असल्यामुळे प्रतिकूल परिस्थितीत ते कधी डगमगले नाहीत. मनात कोणाविषयीही कटुतेची भावना न ठेवता, न थकता, न झुकता, न थांबता अफाट व बेफाम कार्य करणारे श्री. बाबा फाटक हे महाराष्ट्राचे जॉर्ज वॉशिंग्टन कार्व्हरच होत.

–सतीश वि. कुलकर्णी.

'वृद्ध आणि त्यांचे प्रश्न' : ले. डॉ. अरविंद स. गोडबोले; पॉप्युलर प्रकाशन ; मुंबई, १९७९; पृ. १३+११४; किमत १५ रुपये.

भारतात साठ वर्षांवरील व्यक्तींची संख्या तीन कोटीपेक्षा जास्त आहे व आयुर्मान जसजसे वाढत जाईल तसतसे यापुढे वृद्धांचे प्रमाण वाढतच जाणार आहे. वृद्धांच्या प्रश्नावर पाश्चात्त्य देशांत पद्धतशीर अभ्यास झाला व ग्रंथही प्रकाशित झाले; पण भारतात या विषयाकडे दुर्लक्ष झालेले दिसते. वृद्धांच्या प्रश्नावर मराठीत तर क्वचितच लिहिले गेले आहे.

या पार्श्वभूमीवर डॉ. अ. स. गोडबोले यांचे 'वृद्ध आणि त्यांचे प्रश्न' हे मराठीतील पहिलेच महत्त्वाचे व वैशिष्टचपूर्ण असे पुस्तक स्वागतार्ह ठरेल.

सुरवातीच्या प्रकरणांतून वार्धक्यामध्ये आरोग्याची काळजी कशी घ्यावी, हे त्यांनी सांगितले आहे. दात, कान, डोळे, यांची निगा व अपघातांचा प्रतिबंध कसा करावा, यासंबंधी उपयुक्त माहिती दिली आहे. तसेच वृद्धापकाळातील आहार, व्यायाम, निद्रा, यासंबंधी सूचना देऊन याबाबतच्या अपसमजांचे निराकरणही केले आहे.

नंतरच्या प्रकरणात वार्धक्यातील मोतीबिंदू, कर्करोग, संधिवात, अर्धांगवात या विकारांसंबंधी माहिती दिली आहे. कर्करोगासारख्या काही दुर्धर विकारांची प्रारंभिक लक्षणेही दिली आहेत. परंतु अतिरक्तदाब, हृदयविकार व मधुमेह या महत्त्वाच्या विकारांची कोणतीच माहिती अगर त्यांचा प्रतिबंध कसा करावा, याचा उल्लेखही या पुस्तकात नाही.

वृद्धांची घरगुती शुश्रुषा करण्यासंबंधी उपयुक्त सूचना एका स्वतंत्र प्रकरणात केल्या आहेत.

शारीरिक व्याधींबरोबर वृद्धांचे मानसिक, आर्थिक, कौटुंबिक व सामाजिक प्रश्न असतात व ते एकमेकांत गुंतलेलेही असतात. त्यांचा स्वतंत्र उहापोह, वेगवेगळचा प्रकरणांत केला आहे.

निवृत्ती व निवृत्तिवेतन या प्रकरणात ६॥ टक्के सेवानिवृत्त दारिद्र्यरेषेखाली जीवन जगतात, इतकेच काय पण निवृत्त सैनिकांनाही आपल्या देशात कमी निवृत्तिवेतन मिळते ही शोचनीय वस्तुस्थिती लेखकाने निवेदन केली आहे. निवृत्तिवेतन मिळण्यात दिरंगाई का होते तसेच भविष्य निर्वाह निधी (प्रॉव्हिडंट फंड), उपदान (ग्रॅच्युईटी) या संबंधीची चर्चा सेवानिवृत्तांना निश्चितच उपयुक्त ठरेल.

पाश्चात्य देशांत वृद्धांच्या योगक्षेमाची अंशतः जबाबदारी शासन उचलते व वेगवेगळचा प्रकारच्या सवलती वृद्धांना देते; पण आमच्या देशात वृद्धांचा योगक्षेम कुटुंबातच होतो. एकत्र कुटुंबपद्धती नष्ट होण्यापूर्वीच शासनाने वृद्धांच्या योगक्षेमाचा भार उचलला पाहिजे असे जे लेखकाने सुचवले आहे, ते योग्यच होय.

बँकांचे व्यवहार, आयुर्विमा, मृत्युपत्र या संबंधीची माहितीही या पुस्तकात दिली आहे ती वृद्धांना उपयुक्त ठरेल. वृद्धाश्रमासंबंधी एक स्वतंत्र प्रकरण आहे. पण "वृद्धाश्रम हा अपवाद आहे. तो नियम नाही व नियम होऊही नये" असे लेखकाने त्याबाबत आपले मत मांडले आहे. यावरून लेखकाचा वृद्धांसंबंधीचा सहानुभूतीपूर्ण व उदार दृष्टिकोन दिसून येतो.

वेदनान्तक हत्येसंबंधीच्या प्रकरणात या अवघड विषयावरील साधक बाधक चर्चा, वैद्यकीय दृष्टिकोन व निरनिराळचा धर्मांची मते दिली आहेत.

शेवटच्या 'मृत्यू' या प्रकरणात मृत्यूच्या भयाच्या शारीरिक व मानसिक यातना कमी कशा करता येतील याचे विवेचन केले आहे.

वृद्धसुद्धा कौटुंबिकदृष्टचा व सामाजिकदृष्टचा समाजाला उपयुक्त असे जीवन जगू शकतात व उपयुक्ततावादी दृष्टिकोनातूनही बहुसंख्य वृद्ध समाजाला भारभूत होत नाहीत, असे लेखकाने प्रतिपादिले आहे. अनेक लेखक, कवी व संशोधक यांनीही वार्धक्यात कसे संस्मरणीय कार्य केले आहे ते लेखकाने अनेक उदाहरणे देऊन सिद्ध केले आहे.

वृद्ध हा दुर्बल, असंघटित व उपेक्षित वर्ग आहे. त्याची अतिशय चांगली बाजू मोठचा जिव्हाळचाने डॉ. गोडबोले यांनी या पुस्तकात मांडली आहे. वृद्धांना व वृद्धापकालाकडे वाटचाल सुरू असणाऱ्या सर्वांनाच अतिशय उपयुक्त व माहितीपूर्ण असे हे पुस्तक निश्चित आवडेल असा विश्वास वाटतो.

— अ. वि. प्रभुणे

अनुक्रमणिका

वाचकांचा पत्रव्यवहार–

श्री. संपादक,
'नवभारत' मासिक यांसी
स. न. वि. वि.

ग्रंथसमीक्षेची कसोटी :

प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी अलीकडे लिहिलेल्या काही ग्रंथपरीक्षणांबाबत सध्या 'नवभारत' मध्ये बरीच चर्चा सुरू आहे. या चर्चेत जे मुद्दे उपस्थित होत आहेत त्यांचा साकल्याने विचार स्वतः रेगे यांनीच डिसेंबर १९७९ च्या अंकात केला आहे व तो महाराष्ट्राच्या वैचारिक जीवनाबद्दल आस्था बाळगणाऱ्या व्यक्तीस पुरेसा आहे. परंतु प्रा. देवदत्त दाभोलकर यांचे तेवढ्याने समाधान झालेले दिसत नाही; किंबहुना त्यांनी या संदर्भात रेगे-लवंदे हा जुना वाद उकरून काढून काही नवे मुद्दे उपस्थित केले आहेत, त्यांचा विचार करणे प्राप्त आहे. कारण या सबंध चर्चेत असे सूचीत केले जात आहे की या परीक्षणांद्वारे रेगे यांनी कळत नकळत वैयक्तिक निंदानालस्ती केली आहे, ग्रंथाऐवजी ग्रंथकार पुढे ठेवून ही परीक्षणे लिहिली गेली आहेत, आणि याचे खरे, पण कदाचित रेगेंच्या जागृत मनाला माहित नसलेले, कारण त्यांना आपल्यापेक्षा अधिक प्रसिद्धी, मानमरातब आणि महत्त्वाची स्थाने मिळालेल्या लोकांबद्दल वाटत असलेला हेवा हे होय.

रेगेंच्यावर हा धडधडीत अन्याय आहे आणि असे आरोप करणाऱ्यांनी त्याचा थोडा अधिक विचार करावयास पाहिजे. स्वतः रेगे अशा आरोपांना चोख उत्तर देण्यास समर्थ आहेत; डिसेंबरच्या अंकात त्यांनी तसे केलेही आहे. परंतु दाभोलकरांना ते पुरेसे वाटत नाही असे दिसते. ते रेगेंचे मित्र असल्यामुळे त्यांच्या रेगेंवरच्या टीकेचा असा अर्थ होण्याचा संभव आहे की रेगे यांनी खरोखरच कोणाचे चारित्र्यहनन केले आहे आणि अशा प्रकारचे लिखाण त्यांनी करत राहणे म्हणजे महाराष्ट्राच्या वैचारिक जीवनाचे फार मोठे व अक्षम्य असे नुकसान करणे होय. असा समज होऊ देणे रेगे यांना तर अन्यायकारक होईलच, परंतु त्याहीपेक्षा अधिक महत्त्वाचे म्हणजे आपल्या वैचारिक जीवनाच्या विकासाच्या दृष्टीने ते घातक ठरेल. रेगेंचा एक मित्र म्हणून मला या वादात शक्यतोवर पडावयास नको होते, परंतु दाभोलकरांच्या पत्रामुळे तसे करणे मला भाग पडत आहे.

दाभोलकर प्रामुख्याने दोन मुद्द्यांचा बाऊ करीत आहेत, ते असे : एक म्हणजे असे की रेगे यांनी आपली शैली बोचक न ठेवता अथ ते इतीपर्यंत गंभीर, भारदस्त, ग्रंथसापेक्ष परंतु ग्रंथकारनिरपेक्ष, कोणाच्याही भावनेस किंवा अहंकारास न दुखविणारी– थोडक्यात, दाभोलकर किंवा संत विनोबा यांच्यासारखी– ठेवावयास पाहिजे होती. मला वाटते हा उपदेशाचा विषय होऊ शकतो आणि इतरांना उपदेश करीत राहणे हा कोणत्याही आचार्याचा जन्मसिद्ध हक्क, नव्हे त्यांचे कर्तव्यच आहे. परंतु यापलीकडे शैलीच्या मुद्द्याला महत्त्व नाही. ज्यांना कोणत्याही प्रश्नाबद्दल पोटतिडीक वाटत नाही अशी माणसे दाभोलकरांना अभिप्रेत असलेल्या शैलीत नेहमीच लिहू शकतील, परंतु ज्यांना काही मूल्यांबद्दल मनापासून आस्था वाटते त्यांना आपली शैली आपण ज्या प्रश्नाची चर्चा करतो त्याला अनुरूप अशीच ठेवावी लागते. नाही तर येशु ख्रिस्तापासून संत तुकाराम, महात्मा गांधी आणि ए. डी. गोखाला यांच्यासारख्या अनेक थोर माणसांना त्यांच्या काही लिखाणाबद्दल दोष द्यावा लागेल.

दाभोलकरांचा दुसरा मुद्दा याहूनही अधिक अप्रस्तुत आहे. त्यांना असे म्हणावयाचे आहे की रेगेंच्या लिखाणामुळे निर्माण होत असलेले वाद 'नवभारत' सारख्या, काही संवेदनाक्षम सुशिक्षित साहित्यिकांना हातात घेतल्याबरोबर झोप आणणाऱ्या नियतकालिकातून न होता एखाद्या पंडितसभेत व्हावेत व कुस्त्यांच्या फडात ज्याप्रमाणे पंच कुस्ती निकाली

झाली किंवा नाही याचा निकाल देतात तसा निर्णय या प्रकरणातही व्हावा, व तो दोन्ही पक्षांनी आणि करमणुकीस आलेल्या प्रेक्षकांनी मान्य करावा. यावर दाभोलकरांच्या भावना दुखावण्याचा धोका पत्करूनही असे म्हणावेसे वाटते की ते विसाव्या शतकात जगत नसून शंकराचार्य– मंडणमिश्र यांच्या काळात वावरत आहेत. हे मी गंभीरपणे सांगत आहे, कारण आधुनिक काळातील वैचारिक वादांची दोन महत्त्वाची वैशिष्टचे त्यांच्या लक्षात आलेली दिसत नाहीत. यातले पहिले वैशिष्टय असे की ज्ञानाच्या क्षेत्रातील आधुनिक वाद हे प्रतिपक्षावर मात करून स्वतःची विजयपताका जगभर फडकावण्याच्या हेतूने होत नाहीत; सत्याचा शोध घेणे हे त्यांचे खरे स्वरूप असते. "वादेवादे जायते तत्त्वबोधः" हे विधान पूर्वी कितपत सार्थ होते हे मी सांगू शकत नाही; परंतु ज्ञानाच्या क्षेत्रावरील पारंपरिक संघटित धर्माचा पगडा नाहीसा झाल्यावर निर्माण झालेले विचारसंघर्ष कितीही अभिनिवेशाने लढविले गेले असले तरी त्यांचा प्रमुख हेतु सत्यान्वेषण हाच राहिला आहे.

असे वाद क्वचितच 'निकाली' ठरतात. दोन्ही पक्षांना आपापले विचार वस्तुस्थिती आणि बुद्धिप्रामाण्य या निकषावर तपासून घ्यावे लागतात; वादग्रस्त प्रश्नाच्या, नजरेतून सुटलेल्या काही अंगांची जाणीव होते आणि कोणाच्या भूमिकेत भोंगळपणा असल्यास तो उघडकीस येतो; यामुळे त्या व्यक्तीचे चारित्र्यहनन होते, असे म्हणणे म्हणजे शब्द सवंगपणे वापरल्यासारखे होईल.

विचारप्रसारणाच्या साधनांत झालेली क्रांती हे आधुनिक वादांचे दुसरे वैशिष्टय होय. शंकराचार्यांच्या काळी वर्तमानपत्रे, नियतकालिके, इत्यादि गोष्टी नव्हत्या. तसेच त्या काळच्या वादांना वस्तुनिष्ठ निकषही नव्हते. म्हणून त्या काळच्या विद्वानांना प्रत्यक्ष भेटूनच वाद करता येत होते आणि वादाचे निकाल देण्याकरिता तिसरा एक पंडित लागत होता. आज यातले काही प्रस्तुत नाही.

रेगेंच्यावर वैयक्तिक निंदानालस्ती, चारित्र्यहनन इत्यादि आरोप केले गेले आहेत; परंतु त्यांच्यावर टीका करणाऱ्यांपैकी एकानेही रेगेंच्या लिखाणात हे नेमके कोठे आणि कसे घडले आहे हे न सांगण्याची काळजी घेतली आहे. याचा अर्थ असा की या सर्व मंडळींना रेगेंच्या लिखाणातला उपरोध आणि त्यांचा परखडपणा झोंबला आहे. परंतु ग्रंथलेखकांनी दाखविलेले आपल्या विषयाचे अज्ञान व व्यावसायिक नीतीबद्दल औदासिन्य, समीक्षकांचा निष्काळजीपणा, आणि या सर्व गोष्टींतून व्यक्त होणारे आपल्या ज्ञानजीवनाचे दारिद्रय– यापैकी कोणत्याही मुद्द्याला दाभोलकरांनी किंवा इतर कोणत्याही टीकाकाराने अजिबात हात लावलेला नाही. ज्ञानाच्या क्षेत्रातली ही अवस्था महाराष्ट्रावर प्रेम करणाऱ्या प्रत्येक माणसाला काळजी करावयास लावणारी आहे.

साहित्य, संगीत किंवा इतर कलेच्या बाबतीत अशी परिस्थिती नाही. उदाहरणार्थ, गंगाधर गाडगीळ यांनी परत एखादी उत्कृष्ट लघुकथा लिहिली तर त्यांचा वैयक्तिक पातळीवर द्वेष करणारा समीक्षक ती टाकाऊ आहे असे म्हणण्यास धजावणार नाही. तसेच गाडगीळांची कथा टाकाऊ असली तरी ती उत्तम आहे असे म्हणण्याचे धाडस त्यांचा मित्र असलेला समीक्षकही करणार नाही. याचाच अर्थ असा की मराठी साहित्याच्या क्षेत्रात व्यक्तिनिरपेक्ष मानदंड निर्माण झाले आहेत आणि एखाद्या समीक्षकाने त्यांची उपेक्षा केली तर त्याच्या व्यावसायिक कीर्तीस धक्का लागेल. इतर कलांच्या बाबतीतही अशीच परिस्थिती आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. मात्र ज्ञानाच्या क्षेत्रात असे मानदंड अजून अस्तित्वात आलेले नाहीत, ही रेगेंची खरी व्यथा आहे. त्यांची ग्रंथपरीक्षणे या व्यथेचे आविष्कार आहेत.

ज्ञानाच्या क्षेत्रातली परिस्थिती कशी आहे याचे आपल्या वाचकांना दिग्दर्शन करून द्यावयाचे असले तर त्या क्षेत्रात नाव मिळविलेल्या विद्वानांचा उल्लेख करणे अपरिहार्य आहे. कारण ज्ञान हे व्यक्ती निर्माण करतात आणि ग्रंथबद्धही त्याच करीत असतात. म्हणून एक वेद सोडले तर, आणि विशेषतः आधुनिक काळातील, सर्व ग्रंथ व्यक्तिनिर्मित आहेत. त्यांची समीक्षा करताना ग्रंथकर्त्याच्या कुवतीचीही समीक्षा आपोआप करावीच लागते.

यावर दाभोलकरांचे असे म्हणणे दिसते की ग्रंथकाराबद्दल काही न बोलता समीक्षकाने त्याच्या ग्रंथातील चुकांचा उल्लेख करावा, म्हणजे एक 'शुद्धिपत्र'

तयार करावे. परंतु यात रेगेंसारख्या समीक्षकाचा मूळ उद्देशच डावलला जाईल. डॉ. ग. ना. जोशी किंवा प्रा. सुरेंद्र बारलिंगे हे काही त्यांचे वैयक्तिक दुश्मन नाहीत. रेगेंना जवळून ओळखणाऱ्यांना, रेगे यांना वैयक्तिक दुश्मन असू शकतील ही कल्पनाच कशीतरी वाटेल. परंतु हे दोघे तत्त्वज्ञान आणि तर्कशास्त्र या विषयांचे ज्येष्ठ प्राध्यापक आहेत आणि त्यांचे लिखाण हे एका अर्थाने मराठीतील या विषयावरील लिखाणाच्या उच्चतम पातळीचे प्रातिनिधिक समजावयास हरकत नाही. म्हणून रेगे त्यांच्या ग्रंथांचा उदाहरण म्हणून उपयोग करतात. हे ग्रंथ पाठ्यपुस्तके म्हणून वापरले जात असल्यामुळे त्यांची वस्तुनिष्ठ समीक्षा होणे हे विशेष महत्त्वाचे ठरते.

या सर्व वादात मनाला अस्वस्थ करणारी आणखी एक गोष्ट अशी की रेगेंनी उपस्थित केलेल्या कोणत्याही आशयात्मक मुद्द्याबद्दल त्यांच्या टीकाकारांनी एक शब्दही लिहिलेला नाही. श्री. अनंतराव कुलकर्णी आणि प्रा. दाभोलकर तत्त्वज्ञानाचे किंवा चिन्हांकित तर्कशास्त्राचे विद्यार्थी नाहीत, परंतु डॉ. जोशी व प्रा. इनामदार यांच्याबद्दल असे सांगता येणार नाही. तसेच रेगे यांनी डॉ. जोशी यांच्या पुस्तकातील दाखविलेल्या दोषांपैकी इंग्रजी भाषेतील तत्त्वज्ञानविषयक लिखाण मराठीत उतरविण्यात झालेल्या अर्थविपर्यासाचाही अंतर्भाव आहे. प्रा. दाभोलकर आणि श्री. कुलकर्णी यांना हे दोष तरी समजावयास अडचण भासू नये.

प्रा. बारलिंगे यांच्या पुस्तकातील आशयात्मक दोष टीकाकारांना सहज समजू शकेल असे नाहीत, परंतु मग त्यांनी ते कोणाकडून समजून घेण्याचा प्रयत्न करावयास पाहिजे होता. मी तत्त्वज्ञान किंवा चिन्हांकित तर्कशास्त्र यांचा व्यासंग केलेला नाही; परंतु मी या विषयावर जे काही थोडेसे वाचले आहे त्यावरून एवढे सांगू शकतो की रेगे यांनी दाखविलेल्या चुका गंभीर स्वरूपाच्या आहेत आणि या दोन्ही पुस्तकांची साक्षेपी समीक्षा करून सुधारित आवृत्त्या तयार केल्याशिवाय ती पाठ्यपुस्तके म्हणून शिकविणे ही विद्यार्थ्यांशी प्रतारणा केल्यासारखे होईल. ही सूचना करताना कोणाचाही अधिक्षेप करण्याचा हेतू नाही हे वेगळे सांगण्याची आवश्यकता भासू नये, परंतु रेगेंच्या अनुभवाने असे आवर्जून सांगणे मी आवश्यक मानतो. यावरही कोणाच्या भावना दुखावल्या गेल्या तर "कालो ह्ययम् निरवधिविपुलाच पृथ्वी" अशी स्वतःची आणि रेगेंची समजूत घालून, त्यांना हे काम असेच चालू ठेवा एवढे सांगून थांबले पाहिजे.

—अ. भि. शहा

प्रा. देवदत्त दाभोलकर यांसी—
स. न. वि. वि.

आपल्या पत्रात (नवभारत, जानेवारी १९८०) रेगे–लवंदे, रेगे–जोशी आणि रेगे–बारलिंगे ह्या वादांचा उल्लेख आहे. वस्तुतः हे वाद घडलेले नाहीत. तेव्हा ज्या घटना आपल्याला अभिप्रेत आहेत त्यांना 'वाद' हा शब्द लावावा की नाही ह्याविषयी आपण जी आशंका व्यक्त केली आहे ती योग्य आहे.

इतर दोघा वादांविषयी लिहिल्यानंतर रेगे-लवंदे वादाविषयी मी लिहीन. ह्या वादाविषयी बरीच उत्सुकता निर्माण झाली असल्यामुळे–आपण म्हणता त्याप्रमाणे 'विचित्र रीतीचे आकर्षण' निर्माण झाले असल्यामुळे–ह्या आश्वासनानंतर बरेच वाचक हे पत्र वाचीत जातील अशी आशा आहे.

रेगे–जोशी आणि रेगे–बारलिंगे या वादांत मी उपहास–अवहेलनात्मक पद्धतीचा वापर केला आहे असा ठपका आपण सौम्यपणे आणि अप्रत्यक्षपणे दिला आहे आणि ह्या पद्धतीचा मी वापर केल्यामुळे वातावरण अकारण कलुषित झाले आहे असे सूचित केले आहे. हा सौम्यपणा आपली मानसिक प्रकृती पहाता स्वाभाविक आहे. पण विद्वत्तेच्या क्षेत्रात कसदार व निरोगी वातावरण राखले जावे ही आस्थाही त्याच्यातून प्रकट झाली आहे अशी माझी समजूत आहे. ह्या गोष्टीविषयी मलाही काहीशी आस्था असल्यामुळे आपण जिचा 'उपहास–अवहेलनात्मक पद्धती' असा निर्देश केला आहे तिच्या औचित्याविषयी अधिक विचार होणे आवश्यक आहे असे मला वाटते.

वैचारिक, समीक्षक साहित्यात उपहास हे एक वैध आणि परंपरापूत आयुध आहे असे मी मानतो. 'Sapping a solemn creed with a

solemn sheet.' अर्थात् इतर कोणत्याही आयुधाप्रमाणे ह्याचाही गैरवापर होऊ शकेल. चूक व्यक्तीविषयी किंवा विषयाविषयी त्याचा वापर होईल किंवा त्याच्या उपयोगाच्या ज्या मान्य मर्यादा आहेत त्यांचे अतिक्रमण होऊ शकेल. विशिष्ट प्रसंगी असे घडले आहे की नाही हे कोणत्या कारणासाठी उपहास करण्यात आला आहे आणि कोणत्या प्रकारे करण्यात आला आहे हे काळजीपूर्वक लक्षात घेऊनच ठरवावे लागेल.

उपहास अनुज्ञेय आहे ह्या अर्थाने केवळ वैध नाही तर कित्येक प्रसंगी तो आवश्यक असतो ह्या अर्थानेही तो वैध आहे. एखाद्या पुस्तकाचे परीक्षण करताना विशिष्ट संदर्भात उपहासात्मक पद्धतीचा अवलंब करण्याने (परीक्षणाच्या) वाचकाला एक इशारा मिळतो. इशारा असा की एवढ्या बाबतीत त्या पुस्तकातील विवेचन गंभीरपणे मूल्यमापन करण्याच्या योग्यतेचे नाही. म्हणजे उपहासात्मक पद्धतीचा अवलंब करण्यात विवेचनाच्या गुणवत्तेविषयीचा एक निर्णय अभिप्रेत असतो; त्यातून एक निर्णय व्यक्त होत असतो. अर्थात् हा निर्णय चूक असू शकेल आणि तो चूक असला तर उपहासात्मक पद्धतीचा केलेला अवलंबही गैर ठरेल. पण तो निर्णय बरोबर असेल तर उपहासात्मक पद्धतीचा वापर न करणे गैर ठरेल. कारण त्यामुळे वाचकांची दिशाभूल होईल. गंभीरपणे दखल घेण्याच्या योग्यतेचे हे विवेचन नाही ही गोष्ट त्यांच्यापर्यंत पोचविली जाणार नाही. परीक्षणाचा परिणाम म्हणून त्या पुस्तकाकडे योग्य त्या दृष्टीने पहायला तो शिकणार नाही.

आता ह्यावर असे म्हणता येईल की पुस्तकातील काही भाग किंवा सबंध पुस्तक ज्याची गंभीरपणे दखल घ्यावी अशा योग्यतेचे नाही हे त्याच्यातील चुका सरळपणे दाखवून देऊन, त्यांचे स्वरूप स्पष्ट करून–त्या किती ढोबळ आहेत, मूलगामी आहेत हे स्पष्ट करून–वाचकांना पटवून द्यावे. उपहास करू नये. उपहास का करू नये ? कारण एकतर उपहासाचा विषय केलेल्या लेखकाला आपण निष्कारण, अनावश्यक अशा, वेदना देतो आणि इतरांना वेदना देण्याची स्वतःची जी दुष्ट प्रवृत्ती असते तिला अवसर देतो.

अतिशय सात्त्विक प्रकृतीचा माणूस परीक्षणाविषयी ही भूमिका स्वीकारील आणि आचरणात आणील. याहीपेक्षा अधिक सात्त्विक प्रकृतीचा माणूस परीक्षण करणार नाही, निदान परीक्षण प्रसिद्ध करणार नाही कारण पुस्तक वाईट असेल तर त्यातील दोष दाखवून द्यावे लागतील–नाहीतर तो अप्रामाणिकपणा ठरेल–आणि दोष दाखविले तर पुस्तकाच्या लेखकाला वेदना होतील. अतिशय सात्त्विक, पण परीक्षण करण्याइतकी ज्याची सात्त्विकता शबल आहे असा माणूस अतिशय वाईट असलेल्या पुस्तकातील सर्व दोष यथार्थपणे दाखवून दिल्याने, त्यांचे स्वरूप स्पष्ट केल्याने आपण लेखकाला वेदना देत आहोत हे मान्य करील पण ह्या वेदना देणे आणि भोगणे टाळता येणार नाही असे म्हणून आपल्या परीक्षण करण्याच्या कृत्याचे समर्थन करील.

आता समजा, अशा एखाद्या परीक्षकाने (म्हणजे अतिशय सात्त्विक पण परीक्षण करण्याइतक्या शबल सात्त्विकतेच्या परीक्षकाने), लिहिलेल्या परीक्षणातून पुस्तकातील विवेचन हास्यास्पद आहे असे दिसून आले. समजा त्याने चेहऱ्यावरची एकही सुरकुती हलू दिलेली नाही; किंवा ती हललेली नाही. पण पुस्तक हास्यास्पद आहे हे त्याने लोकांच्या नजरेला आणून दिलेले आहे. फक्त तो हसलेला नाही. आता आपले पुस्तक हास्यास्पद आहे असे लोकांच्या नजरेला आणून दिले आहे हे जेव्हा मूळ लेखकाला कळते तेव्हा त्याला वेदना होत असतील की नाही ? आणि पुस्तक हास्यास्पद आहे असे दाखवून देऊनही परीक्षक स्वतः हसत नाही ह्यामुळे त्याच्या वेदना वाढतील की कमी होतील ? त्या वाढणार नाहीत अशी खात्री मला देववत नाही. एखादा लेखक अशा परीक्षकाला उद्देशून स्वगत भाषण करू शकेल की 'तू एवढे सगळे लिहिले आहेस; मग लेका एकदा खदखदून हंस की ! तू तरी मोकळा होशील'. नटूनथटून दिमाखाने मंगल कार्यालयात शिरणारी स्थूल बाई पाय निसटून पडली आणि आजूबाजूच्या सर्वांनी ते न पाहिल्यासारखे केले तरी त्या बाईला मेल्याहून मेल्यासारखे झाल्याशिवाय रहायचे नाही.

आता शबल सात्त्विकतेचा परीक्षक असे म्हणू शकेल की मी फक्त चुका दाखवून देतो, त्या हास्या-

स्पद आहेत असे म्हणत तर नाहीच पण असे काही मी दाखवून देतो आहे असेही मी मानीत नाही. 'हास्यास्पद' ह्यासारखी कोणतीच भावनिक संकल्पना परीक्षणाच्या व्यवहारात मी मान्य करीत नाही. पण हे म्हणणे टिकण्यासारखे नाही. कित्येक प्रकारची परिस्थिती, प्रसंग, घटना, कृती ह्या हास्यास्पद असतात, कित्येक तिरस्करणीय असतात, कित्येक दुःखद असतात, भयानक असतात, इ. आपण मी 'लेखकांची अवहेलना केली आहे' असे म्हटले आहे. 'अवहेलना' ह्याचा अर्थ कोशात 'तिरस्कार', 'अनादर' असा दिला आहे. तेव्हा अवहेलना करणे म्हणजे तिरस्कार व्यक्त करणे, एखादी गोष्ट तिरस्करणीय आहे असे म्हणणे असा होईल. आता कित्येक प्रकारची कृत्ये निःसंशयपणे तिरस्करणीय असतात. उदा. आंधळ्या माणसाला जाणूनबुजून खोटी नोट देणे, भोळ्या माणसाला फसवून त्याची मिळकत लुबाडणे, पाठ्यपुस्तकात एखाद्या विषयाचे विवेचन असणे अभ्यासक्रमापणे आवश्यक असल्यामुळे तो विषय आपल्याला समजला नसला तरी त्याच्यावर पानेच्या पाने लिहिणे इ. ही कृत्ये तिरस्करणीय आहेत. ह्याचा अर्थ असा की त्यांच्याविषयी तिरस्कार वाटणे स्वाभाविक आहे आणि उचित आहे. हीच गोष्ट 'हास्यास्पद', 'दुःखद', 'भयानक', इ. विशेषणांच्या बाबतीत लागू पडते.

तेव्हा लिखाण जर तिरस्करणीय असेल, म्हणजे त्याच्याविषयी तिरस्काराची भावना वाटणे स्वाभाविक व उचित असेल तर ही भावना परीक्षणात व्यक्त होण्यात गैर काहीच नाही. परीक्षणात तिरस्काराची भावना व्यक्त झाली आहे म्हणून ते दूषणीय ठरत नाही. फक्त ही भावना व्यक्त होताना सभ्यतेचे मान्य संकेत पाळण्यात आले आहेत की नाहीत हे पहावे लागेल आणि ज्याच्याविषयी तिरस्कार व्यक्त झाला आहे ते खरोखर तिरस्करणीय आहे की नाही हे पहावे लागेल. आता काही भावना किंवा वृत्ती (attitude) व्यक्त करणे, त्या एखाद्या प्रकारच्या प्रसंगाची किंवा कृतीची स्वाभाविक प्रतिक्रिया म्हणून जवळजवळ अटळपणे जागृत होत असल्या तरी त्यांना व्यक्त करणे, असभ्य असते हे मी मान्य करतो. लठ्ठ बाई पडताना पाहिल्याने हसू फुटणे स्वाभाविक असले तरी उघडपणे हसणे असभ्य ठरेल. पण लठ्ठ बाई पडली आणि तिचा पाय मोडला असे त्या घटनेचे स्वरूप असेल तर हसू फुटणेच विकृत ठरेल.

मी उपहास आणि अवहेलना करून वातावरण कलुषित केले असा ठपका माझ्यावर ठेवण्यापूर्वी आपण आपला गृहपाठ अधिक व्यवस्थितपणे करणे आवश्यक होते असे नम्रपणे सुचवावेसे वाटते. म्हणजे माझी परीक्षणे समग्र वाचून त्यांचे परीक्षण आपण केले असते, त्यांचे दोष नेमकेपणे दाखवून दिले असते तर ते अधिक फलदायी झाले असते. ग्रंथाच्या परीक्षणासाठी जे निकष आपण सुचविले आहेत तेच परीक्षणांच्या परीक्षणासाठीसुद्धा आपण वापरले असते तर ते योग्य झाले असते.

नीतीच्या क्षेत्राप्रमाणे ज्ञानाच्या क्षेत्रातही कुणाला विशेषाधिकार नसतो. सर्वच परीक्षक असतात आणि सर्वांची परीक्षा घेतली जाते. आपण मात्र ह्या क्षेत्राबाहेर उभे राहून, आडदांड किंवा कामचुकार मुलांना शिक्षकाने दम द्यावा तशा अधिकारी सुरात– विनम्रतेने ओथंबत असलेल्या अधिकारी सुरात– आपला निर्णय, तपशिलवार परीक्षण केल्याशिवाय, देता आहात असा माझा ग्रह झाला. असो!

आता 'रेगे–लवंदे' वादाकडे वळतो. ह्या वादाविषयी लिहिण्यापूर्वी आपण आवश्यक असलेले वाचन केले असते तर त्याचा आपण 'रेगे–लवंदे' वाद असा निर्देश न करता 'लवंदे–पाटणकर' वाद असा केला असता. (जो वाद सुरू करतो त्याला आद्यनिर्देशाचा मान देण्याच्या संकेताप्रमाणे ह्या वादाचा निर्देश असा झाला असता.) मी ह्या वादात भाग घेतलेला नाही. फक्त डॉ. लवंदे यांच्यावर त्यांनी ज्या शिवराळ आणि असभ्य रीतीने पाटणकरांच्या विवेचनावरील आपले आक्षेप मांडले त्याच्यावर टीका केली होती. ही टीका कडक होती आणि मुद्दाम कडकपणे करण्यात आली होती. पण लवंदे ह्यांनी जे आक्षेप घेतले होते व त्यांना पाटणकरांनी जे उत्तर दिले त्या संबंधात–शिवराळपणा सोडून दिला तर लवंदे यांनी जे मुद्दे उपस्थित केले होते त्यांच्या संबंधात– मी काही म्हटले नव्हते. म्हणजे ह्या मुद्द्यांसंबंधाने माझे निवेदन केले नव्हते; एकदोन मुद्द्यांना केवळ स्पर्श केला होता.

निःपक्षपाती आणि जाणकार व्यक्तींच्या समित्यांचा सत्य मुक्रर करायला फार उपयोग होतो, किंबहुना सत्याच्या स्थापनेचे हे अमोघ व अंतिम साधन आहे अशी आपली/श्रद्धा दिसते. ह्या श्रद्धेचा स्वीकार करता आला नाही तरी आदर मला करावासा वाटतो. तेव्हा लवंदे यांनी पाटणकरांच्या विवेचनावर जे आक्षेप घेतले आहेत त्यांच्याविषयीची माझी भूमिका मी प्रथम विस्तृतपणे मांडतो. लवंदे यांनी घेतलेले सर्व आक्षेप फोल आहेत असेच माझे मत असल्यामुळे हे माझे निवेदन प्रसिद्ध झाल्यावर लवंदे–रेगे वाद (किंवा रेगे–लवंदे वाद) सुरू होऊ शकेल. 'नवभारता'च्या येत्या (म्हणजे मार्च १९८० च्या) अंकात ते प्रसिद्ध होईल. वादाचा निर्णय लावण्यासाठी माझ्या वतीने ज्या पंचांची नावे आपल्याला हवी आहेत ती पुढील प्रमाणे :

१. प्रा. दि. य. देशपांडे, नागपूर
२. प्रा. मो. वा. वनमाळी, मुंबई
३. प्रा. शि. स. अंतरकर, पणजी
४. प्रा. एन्. जी. कुलकर्णी, मुंबई
५. प्रा. एस्. उकर्जी, मुंबई

प्रा. कुलकर्णी व प्रा. उकर्जी हे मराठी भाषिक नाहीत पण वाद इंग्रजीतून करण्यात आलेल्या विधानांविषयीचा असल्यामुळे ह्याची फारशी अडचण होऊ नये.

ही नावे जाहीर करण्यापूर्वी ह्या व्यक्तींची पूर्वसंमती मी घेतलेली नाही हे सांगणे आवश्यक आहे.

इतर दोन वादांसाठी आपण निवडाल त्या कोणत्याही व्यक्ती मला मान्य आहेत.

कळावे हे विज्ञापना. आपला नम्र

मे. पुं. रेगे

ता. क.

आपल्या विनोदबुद्धीचा अनेक वर्षे मी बळी असल्यामुळे– लक्ष्य म्हणून नव्हे तर श्रोता म्हणून– आपण जी विकृत सूरावली दिली आहे, तिचे मला नवल वाटले नाही. तिच्याशी– 'साऽरे,ऽमेऽपुऽरेऽगेऽसा'– 'दे–अ–दा,' 'दे–अ–दा,' ह्या झंकाराचाही सुसंवाद साधला जाईल अशी खात्री आहे.

मे. पुं. रेगे

श्री. संपादक, 'नवभारत' यास,

स. न. वि. वि.

नवभारतच्या नोव्हें. १९७९ च्या अंकातील डॉ. रजनी कोठारींच्या मूळ इंग्रजी लेखाचे 'आकांक्षा पूर्तीचे राजकारण' हे भाषांतर वाचले. सध्याच्या राजकीय पेच-प्रसंगाचे मूलगामी पण थोडक्यात विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न करू पाहणारा हा लेख दिसतो, त्या संबंधी ही टीकात्मक प्रतिक्रिया.

डॉ. कोठारींनी संपूर्ण पेचप्रसंगाच्या फक्त एका भागालाच आपल्या लेखात स्पर्श केला आहे. तो भाग म्हणजे जुन्या सामंजस्याच्या व्यवस्थेला ग्रामीण भागात बसलेला हादरा; त्याचे १९६७ च्या निवडणुकीत झालेले दिग्दर्शन व पुढे नागमोडी वळणाने, पण त्याच प्रक्रियेची वाटचाल इत्यादी. पण हा एक मुद्दादेखील त्याना पुरेसा स्पष्ट करता आला आहे, (किंवा असे म्हणता येईल की पूर्णपणे पकडता आला आहे) असे दिसत नाही. त्यांच्या विश्लेषणातून अनेक प्रश्न अनुत्तरित राहतात. ते खालीलप्रमाणे : (१) १९६७ च्या निवडणुकीत काँग्रेसला विरोध झाला तो उत्तरेकडे, दक्षिणेकडे का नाही ? व आजही उत्तरेची व दक्षिणेची चाल वेगळीच आहे. ती का ? (२) उच्च जाती विरुद्ध मधल्या जाती ह्या संघर्षात मधल्या जातींमधील सर्वजण असे स्वरूप होते का ? व ते देशभर समप्रमाणात होते का ? (३) खालच्या, जातींमधला असंतोष 'जुन्या सामंजस्याच्या व्यवस्थेला कोणतेही निर्णायक आव्हान देण्याइतपत उग्र होता किंवा आहे काय ? तो निवडणुकीतून स्वतःचे स्वतंत्र असे आव्हान उभे करू शकला काय किंवा करू शकतो काय ?

ग्रामीण भागापुरता विचार करावयाचा झाल्यास असे दिसेल की, उत्तरेकडच्या व दक्षिणेकडच्या 'जुन्या सामंजस्याचे' स्वरूप गुणात्मकदृष्टया भिन्न होते. उत्तरेकडे ते फक्त उच्च जातींमधील सधनांच्या प्रभावाखालचे सामंजस्य होते तर दक्षिणेकडे ते मधल्या जातीतील सधनांच्या प्रभावाखालचे होते. जो संघर्ष दक्षिणेकडे घडून गेला तो उत्तरेकडे घडावयाचा होता. तर हा संघर्ष फक्त उत्तरेकडेच वाढत होता व तो उच्चजातींमधील धनिक शेतकरी विरुद्ध मधल्या (जमीन कसणाऱ्या) जातींमधील





सधन होण्याच्या मार्गावर असणारे किंवा होण्याची क्षमता असणारे ह्यांच्यात होता; तो मधल्या जातींमधील सर्वांचा मिळून असा नव्हता. त्याची मीमांसा वर्गीय पद्धतीने करून प्रश्नाचे उत्तर मिळणार नाही. आता जाती-जमातींच्या नावांचा पाठिंबा मिळविण्यासाठी उपयोग होत होता. दलित जाती-जमातींचेदेखील कोणतेही खरे स्वतंत्र आव्हान उभे नव्हते व आजही नाही व म्हणूनच त्यांच्या 'असंतोषाचा' फायदा उपटला जाणे एवढाच त्याचा परिणामाच्या दृष्टीने अर्थ होतो. पेचप्रसंग तयार करण्याइतके आव्हान दलित जाती-जमातींकडून उभे राहिले असते, तर त्याचा परिणाम दक्षिणेतही जाणवला असता. दक्षिणेत तो ६७ ला किंवा ७७ लाही परिणामकारक रीत्या जाणवला नाही. त्याचे कारणही हेच आहे. ह्याचा सरळ अर्थ असा आहे, की जो काही राजकीय पेचप्रसंग तयार होतो तो जुन्या व नव्यानें उदयाला येऊ पाहणाऱ्या जाती-जमातींमधील सधन थरांमधल्या संघर्षाचा परिपाक आहे. पण हा पेच जुन्या व्यवस्थेत ह्या नव्यांना सामावून घेऊन (Accommodation) का सोडविता येत नाही? किंवा हे नवे सधन जुनी व्यवस्था मोडून दलितांच्या मदतीने नवी का निर्माण करीत नाहीत? ह्या दोन्हीही गोष्टी अशक्य झाल्या आहेत ब हाच खरा पेच आहे. याचे उत्तर देशाच्या समग्र आर्थिक विकासात आणि ६५ पासून आलेल्या जागतिक मंदीच्या संदर्भात तपासावे लागेल. पण श्री. कोठारींना ह्याचे वावडे दिसते. आश्चर्य असे, की औद्योगिक विकास आणि त्याचा शहरी-ग्रामीण जीवनावरील परिणाम हा घटक त्यांनी सरळ वगळलाच आहे; आणि दक्षिण व उत्तरेकडच्या सामाजिक संबंधाच्या विषम गतीला एकच नियम लावण्याचा प्रयत्न केला आहे.

हा पेच मिटण्यासाठी पुनर्बांधणी झाली पाहिजे असे कोठारी म्हणतात; पण त्यासाठी निवडणूक झाली पाहिजे व त्यात जनतापक्ष निवडून आला पाहिजे असे त्यांना वाटते. १९६७ किंवा ७७ च्या निवडणुकीतून पुनर्बांधणी झाली नाही., हे स्पष्टच आहे. ६७ ला जे पक्ष, गट व पुढारी एका सधन-गटाचे नेतृत्व करून जनतेच्या असंतोषाचा फायदा घेऊन सत्तेवर आले (उदा. जनसंघ, भालोद, स्वतंत्र इ.) ते १९७१ मध्ये गेले व परत १९७७ मध्ये नव्या नावाखाली आले. कदाचित १९८० मध्ये पुन्हा इंदिरा गांधींच्या नेतृत्वाखालचे गट व पुढारी सत्तेवर येतील. ह्याचा सरळ अर्थ असा, की निवडणूक उच्च गटांच्या भोवतीच फिरते. मग तिच्यातून आशा कोणती? या निवडणुकीत तर त्याचे किळसवाणेच दर्शन घडते आहे. बरे जनता पक्षाकडून श्री. कोठारींना अपेक्षा का वाटाव्यात? जनता पक्षातील लोक सरळ सरळ शहरी उच्च जातींमधील आहेत. त्यांना ग्रामीण भागांत सावकारादी सधन थरांचा पाठिंबा आहे. आणि म्हणूनच ते शहरी-ग्रामीण दलितांना शत्रुस्थानी आहेत, त्याच्याकडून झिडाकारले जात आहेत. आता पक्षपुनर्बांधणी कशी काय करणार? हे एक कोडेच आहे. थोडक्यात, हाती सत्ता असताना जुन्या पायावर तो सामंजस्य करू शकला नाही व नव्या पायावर त्याच्या अंगभूत रचनेमुळे करू शकणार नाही.

श्री. कोठारींच्या लेखातील एक विसंगती दाखवून हे पत्र आटोपतो. पान १५ वर ते लिहितात— "सत्तेत सहभाग देण्याची ह्या स्वरूपाची व्यवस्था फार काळ टिकणे शक्य नव्हते. विशेषतः ती ज्या राजकीय प्रक्रियेवर आधारलेली होती तिचे स्वरूप खुल्या स्पर्धेचे होते. आणि ती स्वभावतः गतिशील आणि अंतर्विरोधात्मक होती. ही गोष्ट ध्यानात घेतली तर अशी व्यवस्था टिकून राहणे का शक्य नव्हते हे सहज समजून येईल." पुढे पान ३६ वर ते लिहितात: "पण याहूनही महत्त्वाची गोष्ट अशी की, काँग्रेसने एका विशिष्ट राजकीय व्यवस्थेचे पोषण केले होते. ह्या राजकीय व्यवस्थेत, राजकीय सत्ता आणि तिचे अधिष्ठान असलेली सामाजिक बैठक यांच्यामध्ये अनुरूपता, सुसंगती होती." खरे कोणते? अनुरूपता की अंतर्विरोध? माझ्या मते ती विरोधपूर्ण होती हेच खरे. विरोध होता पण ६५-६६ पर्यंत भांडवलशाही तेजीत होती व स्वातंत्र्योत्तर अपेक्षापूर्तीची वाट पाहण्याचा तो काळ होता. हा काळ जुन्या- नव्या साधनांच्या संमिश्र प्रभुत्वावर (व हे प्रभुत्व निरनिराळ्या भागांत गुणात्मक दृष्ट्या भिन्न स्वरूपाचे होते) काही नव्यांच्या अपेक्षा पूर्ण करून व काहींना आश्वासने देऊन सामंजस्य घडवू शकणारा काळ होता. तळचा वर्ग व जातीं-

मधील लोक अपेक्षापूर्तींची वाट पाहू शकत होते. पण ६५–६६ पासून आर्थिक मंदी आली आणि तोल ढासळू लागला; घडी विस्कटू लागली; विरोध उफाळला. सुरुवातीला स्वाभाविक रीत्याच जुन्या व नव्या सधन किंवा नव्याने उदयाला येत असणारे किंवा येऊ शकण्याची क्षमता असणारे सधन यांच्यातील विरोध तीव्र झाले. त्या बरोबर भ्रष्टाचार वाढला. हळू हळू तळचे विभागही उग्र संघर्ष करू लागले. परंतु नवबांधणीच्या उंबरठ्यावर हे तळचे विभाग नाहीत व जुन्या वरच्या किंवा मधल्या जातींतील सधन थर ते करू शकत नाहीत व जुन्या व्यवस्थेत समाधानीही राहू शकत नाहीत. तरीदेखील ते व्यवस्थेचा तोल मागेच खेचण्याचा व त्यातच स्पर्धा करण्याचा प्रयत्न करीत राहतील. हा पेच कसा सोडविणार आणि निवडणुकीत याचे उत्तर कसे मिळणार ?

१२–१२–७९ **–वि. भा. औटी,** कोल्हापूर

संपादक " नवभारत ", वाई यांसी–

स. न. वि. वि.

श्री. अनिरुद्ध कुलकर्णी यांचा " ओडिसिअस एलायतिस " (जाने. १९८०) हा लेख अपूर्ण माहितीवर आधारलेला, त्रोटक व त्रुटिपूर्ण वाटतो. लेखात एलायतिसशी संबंधित लागणारी पार्श्वभूमीही नीट सांगितली नाही.

अ) एलायतिसचा जन्म हिराक्लीन येथे २ नोव्हेंबर १९११ला झाला, १९१२ला नाही :

ब) प्रोसानातो...(Orientations)हा संग्रह १९४० साली प्रकाशित झाला, १९३९ला नाही :

क) Nea Grammata हे वाङ्मयीन, वैचारिक व समीक्षाप्रधान नियतकालिक १९३५ ला प्रकाशित झाले, १९३०ला नाही.

श्री. कुलकर्णींनी निकोलास काझांत झाकीसचा उल्लेख केला आहे, पण ज्यानं १९३० नंतरच्या वाङ्मयीन चळवळीचं धुरीणत्व केलं, ज्या मित्रामुळे एलायतिसला काव्यलेखनास उत्तेजन मिळालं, नेमकं त्या जॉर्ज सेफेरिसच्या नावाचा कुठं उल्लेखही नाही याचं आश्चर्य वाटतं. १९६३ साली सेफेरिसला नोबेल पारितोषिक मिळालं होतं व त्यानं एलायतिसच्या अगोदर पॉल व्हॅलेरी व टी. एस. एलियटच्या काव्याचा ग्रीक भाषेत अनुवाद केला. एलायतिसनंही अनेक युरोपियन कवितांचा व विशेषतः– फ्रेडरिको गार्सिया लोर्काच्या काव्याचा अनुवाद केला आहे. लोर्कानं केलेला प्रभावी, सूचकतापूर्ण समकालीन विचार, स्थानिक अनुभवास विश्वात्मक वास्तववादाच्या पातळीवर नेण्यासाठी केलेली योजना व धडपड, त्याचप्रमाणं लोकविद्येचा (Folklore) वापर एलायतिसला आकर्षित करताना दिसतं. " इरिको काई पोंथिमो ... " (Heroic And Tragic Song For A Second Lieutanant) हे खंडकाव्य वाचताना लोर्काचा वृषभयोद्धामित्र, इग्नासिओच्या, मृत्यूनंतर लिहिलेल्या विलापिकेची आठवण येते. सेफेरिसच्या कवितांतून शोकात्मभाव प्रकर्षानं जाणवतो, तर एलायतिस हा अतिवास्तववादी, आशावादी, Agean सागर व प्रकाशाचा कवी म्हणून परिचित आहे. एका टीकाकाराच्या मते एलायतिस हा युरोपियन काव्येतिहासातील "unwavering artistic conscience "चं उत्कृष्ट उदाहरण होय.

"एक्सिऑन एस्ती" (Axion Esti)चा "तुला भेटणं हाच आहे आशिर्वाद" असा अर्थ, कुलकर्णींनी कुठल्या आधारानं दिला ते समजायला मार्ग नाही. Axion या ग्रीक शब्दाचा अर्थ " To think worthy, to take for granted असा होतो व Axion Esti म्हणजे Worthy it is असा होतो. या खंडकाव्याचे जेनिसिस, पॅशन व ग्लोरिया असे तीन भाग आहेत. पहिला भाग थोडासा प्रास्ताविक स्वरूपाचा, तर शेवटचा समारोपात्मक आहे. तेव्हा 'पॅशन' हा महत्त्वपूर्ण भाग होय. कुलकर्णींनी या काव्यासंबंधी सूत्ररूपानं दिलेल्या माहितीऐवजी रसग्रहणात्मक लिहिलं असतं तर बरं झालं असतं. इंग्रजीत ग्रीक कविता मर्यादित प्रमाणात उपलब्ध असली तरी उदाहरण म्हणून " The Mad Pomegranate Tree " ही कविता देता आली असती.

एलायतिस काव्याव्यतिरिक्त निबंधकार, चित्रकार व कलामर्मज्ञ म्हणूनही विख्यात आहेत. त्यांनी कला व अनेक चित्रकृतींचं समीक्षात्मक मूल्यमापन केले आहे.

२०–१–१९८० **–विश्वनाथ थोन्टे,** सोलापूर

सार-संकलन

देश

इंदिरा गांधी यांचा विजय

लोकसभा निवडणुकीतील इंदिरा गांधी यांच्या विजयाचे प्रमाण स्तिमित करण्याइतके अनपेक्षित होते. ह्यामुळे भारतीय जनतेच्या अंगी वसत असलेल्या खोल अशिक्षित शहाणपणावर सर्वांचा, विशेषतः राजकीय भाष्यकारांचा असलेला विश्वास अधिक दृढ झाला आहे.

लोकसभेतील सर्वात मोठा गट काँग्रेस (इं) चा असेल अशी अटकळ अनेक भाष्यकारांनी केली होती आणि इंदिरा गांधींच्या विजयाची ही पराकाष्ठा राहील ह्याविषयी सर्व भाष्यकारांचे एकमत होते. असे घडले नसते तर इंदिरा गांधी ह्या अनेक राजकीय नेत्यांमधील एक नेत्या ठरल्या असत्या, त्यांना सत्तेमध्ये इतरांना भागीदारी द्यावी लागली असती आणि इतरांशी तडजोडी कराव्या लागल्या असत्या. भारतीय राजकीय जीवनातील आपले स्थान अनन्यसाधारण आहे हा त्यांचा दावा कायमचा लुप्त झाला असता.

हा अनन्यसाधारणत्वाचा दावा अनेक गोष्टींवर आधारलेला आहे. गांधीजींच्या नेतृत्वाखालील राष्ट्रीय चळवळीच्या मध्यवर्ती प्रवाहाचे पं. नेहरूंनंतर आपण प्रतिनिधित्व करतो हा ह्या दाव्याचा एक आधार आहे. भारतातील गोरगरीब जनतेचे, दुबळ्या जातीजमातींचे, अल्पसंख्य समाजांचे प्रतिनिधित्व आपण करतो हा ह्या दाव्याचा दुसरा आधार आहे. हे दोन्ही आधार परस्परसंबंधित आहेत. कारण गांधीजींनंतर नेहरूंच्या नेतृत्वाखालील काँग्रेसचा आपण सबंध भारतीय जनतेला स्वतःमध्ये सामावून घेतले आहे असा दावा होता. काँग्रेसच्या दृष्टीने तिचे स्थान भारतातील अनेक राजकीय पक्षांतील एक पक्ष असे नव्हतेच. एकतर काँग्रेस हे भारतीय जनतेने स्वातंत्र्याच्या लढ्यासाठी बनविलेले हत्यार होते. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर काँग्रेस लोकशाही पद्धतीच्या सत्तेच्या रिंगणात उतरला, एक पक्ष म्हणून निवडणुका लढवू लागला, इतर राजकीय पक्षांशी स्पर्धा करू लागला तरी स्वातंत्र्यप्राप्तीपूर्वी असलेले हे त्याचे स्वरूप त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीनें आणि अनेकांच्या दृष्टीने टिकून राहिलेले होते. काँग्रेस आणि इतर पक्ष ह्यांच्यात, ह्यामुळे गुणात्मक फरक होता. काँग्रेस व इतर पक्ष हे एका पातळीवरील पक्ष नव्हते. इतर पक्ष विशिष्ट गटांचे, प्रदेशांचे, हितसंबंधांचे प्रतिनिधित्व करणारे होते. काँग्रेस सबंध भारतीय जनतेचे प्रतिनिधित्व करणारा पक्ष होता. समाजमनात घडून येणाऱ्या कोणत्यातरी खोल प्रक्रियेतून– ही प्रक्रिया बोलकी नसते, मूक असते, अस्पष्ट असते, अंधुक असते, चाचपडत सावकाश पुढे सरणारी असते– विशिष्ट, विभागीय हितसंबंधांचा बहुमान्य असा समन्वय घडून येतो. ह्या समन्वयाला उद्गार देणे, विशिष्ट राजकीय आणि आर्थिक धोरणांद्वारा आकार देणे हे काँग्रेसचे कार्य होते. त्यामुळे निवडणुकांमध्ये काँग्रेसशी विरोधाच्या पवित्र्यात उभे राहिलेले पक्षही एका खोल पातळीवर काँग्रेसचे अवयवच होते. आपापले विशिष्ट हितसंबंध रेटत असतानाही काँग्रेसने व्यक्त केलेल्या राष्ट्रीय समन्वयात, राष्ट्रीय सममतात (consensus) ते सहभागी होते. किंवा त्यांनी सहभागी असणे आवश्यक होते. इतर पक्षांशी काँग्रेसचे असलेले खरे नाते विरोधी भक्तीचे होते.

भारतीय राजकीय जीवनातील काँग्रेसच्या स्थानाविषयीची ही जी कल्पना आहे तिच्यापासून कित्येक गोष्टी निष्पन्न होतात. एकतर सत्ता काबीज करणे, विशेषतः मध्यवर्ती सरकारात, राष्ट्राच्या केंद्रात सत्ता काबीज करणे हे इतर पक्षांचे कामच नव्हते. एखाद्या राज्यात, काही काळापर्यंत, तात्पुरता एखादा विरोधी पक्ष सत्तेवर येऊ शकेल. पण राष्ट्रीय सममताचा तोल त्या प्रदेशापुरता, काही बाबतीत, ढळलेला आहे ह्याचे ते इंगित मानण्यात आले असते. विशिष्ट प्रादेशिक

अनुक्रमणिका

हितसंबंध, राष्ट्रीय समन्वयातून, त्या प्रदेशातील जनता दुखावली जाण्याइतका वगळण्यात आला आहे अशी भयसूचना लाभली आहे असा त्या घटनेचा अर्थ लावण्यात आला असता. (उदा. संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीच्या वेळी अशी परिस्थिती महाराष्ट्रात निर्माण झाली होती.) ह्यातून तडजोडी निघाल्या असत्या, धोरणांना मुरड घालण्यात आली असती, काही निर्णय फिरविण्यात आले असते, इ. आणि त्या राज्यात काँग्रेस परत सत्तेवर येणे, निवडणुकीत बहुमत मिळवून निवडून येणे हे राष्ट्रीय समन्वयाचा तोल परत सावरण्यात आला आहे, प्रकृतीची (normalcy) परत स्थापना करण्यात आली आहे यांचे लक्षण ठरले असते.

दुसरी गोष्ट अशी की जनमानसात वसत असलेला हा अस्पष्ट पण दृढ असा समन्वय प्रकट करण्यासाठी जनतेशी साक्षात् नाते असलेला एकमेवाद्वितीय असा एक नेता भारतीय राजकीय जीवनात आवश्यक आहे. 'साक्षात् नाते' ह्याचा अर्थ असा की काँग्रेस ह्या पक्षसंघटनेचा नेता असल्यामुळे हा नेता जनतेचा नेता बनत नाही. तर जनमताला आकार आणि स्पष्टता देण्याची शक्ती असल्यामुळे तो काँग्रेसचा नेता असतो. मग पक्षीय संघटनेत त्याचे औपचारिक स्थान कोणतेही असो. ही त्याची शक्ती जनमानसाशी त्याचा जो गूढ संबंध असतो त्यातून त्याला लाभलेली असते. ही त्याची खरी राजकीय शक्ती असते. जनमानसाशी असलेले हे साक्षात् नाते, त्याच्यातून नेत्याला लाभणारे राजकीय प्रामाण्य आणि ह्या प्रामाण्यावर आधारलेला त्याचा काँग्रेसवरील काबू अशी ही रचना आहे. पण ह्या रचनेत काँग्रेसला एक आवश्यक स्थान आहे. कारण काँग्रेस हीसुद्धा जनतेतून उदयाला आलेली आणि जनतेने घडवीत आणलेली संघटणा आहे. काँग्रेसला वगळून जर एखाद्या व्यक्तीने जनमानसाशी असा साक्षात् संबंध जोडला तर आतापर्यंतची ऐतिहासिक प्रक्रिया गतार्थ झाली असा त्याचा अर्थ होईल; परिस्थितीत घडून आलेल्या क्रांतिकारक बदलाचे ते लक्षण ठरेल. एखाद्या नेत्याने जनतेशी असे साक्षात् नाते प्रस्थापित केले आणि त्याचबरोबर जनतेत पाळेमुळे असलेल्या संघटणेचा आधार त्याला नसेल तर ती खरीखुरी 'एकाधिकारशाही' होईल. आतापर्यंतची रचना अशी आहे की अनन्यसाधारण नेत्याचे प्रामाण्य दुहेरी असते. जनतेचे असलेले त्याचे साक्षात् नाते आणि काँग्रेसशी असलेले त्याचे साहचर्य.

इंदिरा गांधी यांच्या नेतृत्वाखालच्या काँग्रेसला जे देशभर विखुरलेल्या जनतेकडून निर्विवाद पाठबळ मिळाले आहे ते मिळाले नसते, अनेक पक्ष जवळजवळ सारख्या असलेल्या ताकदीने जर लोकसभेत निवडून आले असते तर ही रचना संपुष्टात आली आहे असा त्याचा अर्थ झाला असता. राष्ट्रीय सममत फुटले आहे, वेगवेगळे विशिष्ट हितसंबंध रेखीव आणि प्रखर झाले आहेत, आपल्या मागण्या स्पष्टपणे रेटण्याइतकी ताकद आणि आत्मविश्वास त्यांनी कमावला आहे, त्यांची तितिक्षा संपली आहे ह्याचा तो पुरावा ठरला असता. मग ह्या भिन्न आणि परस्परविरोधी हितसंबंधांच्या प्रतिनिधींनी लोकशाही चौकट टिकवून धरण्यासाठी जी समंजस वृत्ती, दूरदृष्टी, संयम, स्वार्थाला मर्यादा घालणारे शहाणपण आवश्यक असते ते दाखविले असते की नाही ह्यावर भारतीय लोकशाहीचे भवितव्य अवलंबून राहिले असते. ते त्यांनी दाखविले नसते तर बजबजपुरी किंवा एकाधिकारशाही याशिवाय पर्याय नसता. पण परिस्थिती अजून ह्या टोकाला आलेली नाही. भारतात लोकशाही टिकवून धरण्याची उमेद ज्यांना आहे त्यांना निदान पाच वर्षांची सवड मिळाली आहे.

पण ह्याचा अर्थ असाही होतो की भारतीय जनता अजून मूक आहे. ती बोलकी आणि संघटित झालेली नाही. आपले भाव प्रकट करायला, सर्व संस्था आणि संघटणा ह्यांच्या पलीकडे असलेला नेता तिला लागतो. पण त्या नेत्याला संघटणेची बैठक असावी, सामाजिक जीवनात स्थिरता असावी, अशीही तिची अपेक्षा आहे. संपूर्ण क्रांतीसाठी चाललेल्या निराकार आंदोलनात फारकाळ सहभागी होणारी ही जनता नाही. हातचे सोडून पळत्याच्या मागे लागणारी ही जनता नाही. हातातले घट्ट धरून अधिक काहीतरी पकडण्यासाठी हात लांबविणारी ही जनता आहे. संपूर्ण क्रांतीच्या चळवळीकडे एक तात्पुरता उपाय म्हणून तिने पाहिले. आणीबाणी तिला नापसंत होती कारण समाजजीवनातील स्थिररचनांची मोडतोड तिच्यात होत

होती. जनता राजवटीकडेही एक आपद्धर्म म्हणून तिने पाहिले. कुटुंबाला प्रमुख असावा लागतो. पण कुटुंबप्रमुखाने सर्वांचा आदर केला पाहिजे, प्रथा मोडता कामा नयेत; तो सर्व अधिकार बळकवायला लागला तर त्याला धडा शिकवायला आम्ही इतरांच्या नादी लागल्यासारखे दाखवूही. पण तो वठणीवर आला आहे असे दिसले की तो आम्हाला आणि आम्ही त्याला ही मूळ अवस्था परत प्रस्थापित करण्यात सर्वांचे कल्याण असते.

असा जर ह्या निवडणुकीच्या निकालाचा अर्थ असला तर त्याच्यातून सर्वांनाच धडा घेता येईल.

भारतीय जनता ही एक जनता आहे, भाषिक आणि जातिनिहाय गटात ती विभागलेली असली तरी 'एका भारतीय समाजाच्या' संकल्पनेशी तिची निष्ठा आहे हे ह्या निवडणुकीत दिसून आले. स्थानिक समस्यांना आणि परिस्थितिभेदाला बाजूला सारून राष्ट्रीय प्रश्नाच्या अनुरोधाने मतदान झाले. दुसरी गोष्ट दिसून आली ती अशी की मुसलमान समाज आणि ख्रिश्चन समाज हे जे स्वतःचे वेगळेपण पोसणारे अल्पसंख्य धार्मिक गट आहेत त्यांना राष्ट्रीय समन्वयावर अधिष्ठित झालेल्या वडील पक्षाचा आधार लागतो. ह्या गटांची धार्मिक स्वायत्तता मान्य करायची, ह्या स्वायत्ततेचा त्यांनी लावलेला आशय मान्य करायचा हेही ह्या राष्ट्रीय समन्वयात अंतर्भूत आहे. उदा. मुसलमानांच्या कौटुंबिक कायद्यात ढवळाढवळ करायची नाही, परकीय ख्रिस्ती मिशनऱ्यांना धर्मप्रसार करण्याची मुभा द्यायची, इ. राष्ट्रीय समन्वयाचा हा भाग होऊ शकतो कारण बहुसंख्य हिंदूंना ह्या प्रश्नांचे सोयरसुतक नाही.

इंदिरा गांधी ह्यांच्याविरुद्ध घेण्यात आलेले अत्यंत गंभीर आरोप असे होते की आणीबाणीपूर्वी, आणीबाणी लादताना आणि आणीबाणीच्या काळात त्यांनी आणि त्यांच्या प्रभावळीतील व्यक्तींनी घटनेतील तरतुदी आणि देशाचे कायदे ह्यांचा भंग करून सत्तेचा गैरवापर केला. ह्या आरोपांची शहानिशा करण्यासाठी, त्यांत कितपत तथ्य आहे हे स्पष्ट करण्यासाठी जनता सरकारने अनेक आयोग नेमले, ह्या आयोगांची केलेल्या चौकशीतून निष्पन्न झालेल्या माहितीच्या आधारे इंदिरा गांधी आणि त्यांचे अनेक निकटचे अनुयायी ह्यांच्यावर खटले भरण्यात आले, हे खटले चालविण्यात दिरंगाई होऊ नये म्हणून एक कायदा करून खास न्यायालयांची स्थापनाही करण्यात आली. आपल्यावर करण्यात आलेले आरोप राजकीय हेतूने करण्यात आलेले आहेत, त्यांची शहानिशा करण्यासाठी नेमलेल्या आयोगांची कारवाईही राजकीय हेतूंना अनुसरून चाललेली आहे आणि म्हणून ह्या आरोपांत तथ्य किती आहे ह्याचा निकाल जनताच देईल असे इंदिरा गांधी यांचे म्हणणे होते.

जनतेने आपला निकाल त्यांच्या बाजूने दिला आहे. ह्या आरोपांना, आयोगांनी शोधून काढलेल्या निष्कर्षांना जनतेने काडीइतकेही महत्त्व दिले नाही. सर्वोच्च न्यायालयाचे न्यायाधीश असलेल्या व्यक्तींनी समोर आलेल्या पुराव्याच्या आधारे जे निष्कर्ष काढले ते राजकीय हेतूंनी कलुषित झाले होते असे म्हणणे धाडसाचे ठरेल. मग ह्या निष्कर्षांना जनतेने काही किंमत दिली नाही ह्याचा अर्थ काय असू शकेल? न्यायसंस्था निःपक्षपाती असते, न्यायाच्या मूलभूत तत्त्वांना अनुसरून तिचे कामकाज चालते, न्यायालयाच्या निर्णयात निदान बहुतेकदा न्याय्य बाजू उचलून धरली जाते, व्यक्तींचे सामाजिक स्थान, प्रतिष्ठा, पैसा, अधिकार ह्यांचा प्रभाव ह्या निर्णयांवर पडत नाही असा प्रत्यय जनतेला प्रत्यक्ष व्यवहारात येत नाही असाच त्याचा अर्थ होतो. न्यायालयाच्या कार्यपद्धती, निर्णय इ. गोष्टी जनतेच्या दृष्टीने गौडबंगाल असते. सत्यासाठी, न्यायासाठी न्यायालयात जायचे असते आणि तेथे गेल्यावर खरा न्याय मिळतो असा जनतेचा व्यवहारातला अनुभव नाही. न्यायसंस्थेची प्रतिष्ठा व स्वायत्तता, कायद्याचे राज्य, इ. संकल्पना लोकशाहीला आधारभूत आहेत असे जे विचारवंत आणि सुबुद्ध नागरिक योग्यपणे मानतात त्यांनी ह्या वस्तुस्थितीची गंभीर दखल घेतली पाहिजे.

हीच गोष्ट इंदिरा गांधी यांच्या प्रभावळीतील काही व्यक्तींवर करण्यात आलेल्या भ्रष्टाचाराच्या आरोपांची. भ्रष्टाचार कोण करीत नाही? येथे कुणाचे हात स्वच्छ आहेत? ज्यांचे हात स्वच्छ आहेत त्यांचा आम्हाला व्यवहारात काही उपयोग नसतो. आम्हाला उपयोगी पडतील अशी माणसे

अनुक्रमणिका

भ्रष्ट व्यक्तीमधून निवडावी लागतात असे जनतेचे म्हणणे दिसते.

आणखी एक प्रश्न उपस्थित होतो. भारतीय राज्यघटनेची मूलभूत चौकट कायम रहावी अशी जनतेची आग्रहाची इच्छा आहे का ? आणीबाणी-मध्ये घटनेला अनुसरूनच घटनेतील मूलभूत तरतुदी स्थगित करण्यात आल्या होत्या. ही कारवाई जनतेला एकंदरीत नापसंत होती असे म्हणायला आधार आहे परंतु तिच्याविरुद्ध जनतेचा उद्रेक झाला नाही. इंदिरा गांधी यांनी ज्या प्रकारची घटना-दुरुस्ती घडवून आणली तीही जनतेला एकंदरीत नापसंत होती. तेव्हा घटनेची मूलभूत चौकट बदलू नये असे जनतेचे मत दिसते. जेव्हा अवसर मिळाला तेव्हा आपले हे मत जनतेने व्यक्त केले. पण असा अवसर मिळावा ह्यासाठी जनता झगडली नाही. ही चिवट आणि सोशीक जनता आहे. घटना बदलण्याइतका मनाचा घट्टपणा जिच्या ठिकाणी आहे असे अनुभवाने सिद्ध झाले आहे, अशा व्यक्तीला घटना बदलायला पुरेशी ठरेल अशी सत्ता, आज जनतेने दिली आहे. तेव्हा लोकशाही घटनेपेक्षाही अधिक महत्वाच्या अशा गोष्टी आहेत आणि त्या आपल्या हिताशी अधिक निगडित आहेत असा ह्या जनतेचा अभिप्राय आहे का ?

निवडणुकीत झालेल्या मतदानाचा जमाखर्च थोडक्यात असा देता येईल : आतापर्यंत झालेल्या निवडणुकांत (अविभक्त) काँग्रेसला पडलेली जास्तीत जास्त मते ४७.८% एवढी होती आणि ती १९५७ मध्ये पडली होती. ह्याच्या मोबदल्यात काँग्रेसला ७३% जागा मिळाल्या होत्या. ह्यावेळी झालेली मतविभागणी अशी आहे की काँग्रेस (इं) ला ४२.६ % मते (६६.९ % जागा), जनता-पक्षाला १९% (५.९%), लोकदलाला ९.४% (७.८० %), काँग्रेस (अ) ला ५.३ % (२.४७%), सी. पी. आय्. ला २.६% (२.१%) आणि सी. पी. एम्. ला ६.१ % (६.७%) अशी मते आणि जागा मिळाल्या आहेत. गेल्या, म्हणजे १९७७ च्या निवडणुकीत काँग्रेस (आर्) ला ३४.५% (२८.४%), जनतापक्षाला ४३.२ % (५५.३%), सी. पी. आय्. ला ४.९% (१.३%) आणि सी. पी. एम्. ला ५.१% (३.९%) मते व जागा मिळाल्या होत्या.

जनतापक्षात पडलेल्या फुटीमुळे काँग्रेस (इं) ला निदान ७० अधिक जागा मिळाल्या असे मानायला आधार आहे. उदा. हरयाणामधील पाचापैकी चार जागा काँग्रेस (इं) ला मिळाल्या त्या लोकदल आणि जनतापक्ष यांच्यांत मतांची विभागणी झाल्यामुळे मिळाल्या. उत्तरप्रदेशातील ७० जागांपैकी २९ जागां-विषयी असेच म्हणता येईल. दुसरी गोष्ट अशी की एखाद्या पक्षाला मिळालेली मते विशिष्ट प्रदेशात केंद्रित झाली असली तर जागांच्या संख्येच्या दृष्टीने ते लाभदायक ठरते. उदा. जनतापक्षाला लोकदलाच्या दुप्पट आणि अधिक मते मिळाली असली तरी त्याला मिळालेल्या जागा मात्र लोकदलाला मिळालेल्या जागांच्या $\frac{3}{4}$ आहेत. ह्याचे कारण असे की जनता-पक्षाची मते भारतभर विखुरलेली आहेत तर लोक-दलाला मिळालेली मते हरयाणा, उत्तरप्रदेश, बिहार, राजस्थान आणि ओरिसा ह्या प्रदेशांत केंद्रित आहेत. लोकदल हा एक प्रभावी प्रादेशिक पक्ष म्हणून उदयाला आला आहे हे ह्या निवडणुकीतून सिद्ध झाले आहे. केवळ जाटांच्या निष्ठेवर हा पक्ष आधारलेला आहे असे म्हणता येणार नाही. लोकदलाने ८ राखीव जागाही जिंकल्या आहेत. तेव्हा खालच्या जमातींचा-सुद्धा लोकदलाला पाठिंबा आहे असे म्हणता येते. ' शेतकऱ्यांचा पक्ष ' असे वर्गीय स्वरूपही ह्या पक्षाला लाभलेले दिसते.

काँग्रेस (इं) ला गुजरात, महाराष्ट्र, आंध्रप्रदेश, कर्नाटक, ओरिसा, दिल्ली, पंजाब आणि हिमाचल-प्रदेश ह्या राज्यांत ५०% हून अधिक मते पडली. तेव्हा राष्ट्रीय एकता दृढ व्हावी असा हा व्यापक कौल आहे असे म्हणता येईल. १९७१ आणि १९८० अशी तुलना केली तर काँग्रेस (इं) ची मते एवढ्या वर्षांत १% ने कमी झाली आहेत असे दिसते. तरीही गुजरात, केरळ, ओरिसा, पंजाब आणि तामीळनाडू ह्या प्रदेशांत ती वाढली आहेत. पंजाबमध्ये १९% मते अकालीदलाकडून काँग्रेसकडे आली. तसेच ह्यावेळी लोकदल व जनतापक्ष यांनी संयुक्तपणे गमावलेल्या मतांपेक्षा काँग्रेस (इं) ला मिळालेल्या मतांतील वाढ कमी आहे. ह्याचा अर्थ जनतापक्षाला पूर्वी ज्यांनी मते दिली होती त्यांतील बरेचसे मत-दान करायला आलेच नाहीत असा होतो.

राजवाडे मंडळाचे "संशोधक" नव्या स्वरूपात प्रकाशित होणार

वि. का. राजवाडे संशोधन मंडळा तर्फे गेली ४७ वर्षे प्रकाशित होणारे "संशोधक" हे दर्जेदार त्रैमासिक मार्च १९८० पासून नव्या स्वरूपात नियमितपणे प्रकाशित होणार आहे.

इतिहास लेखन व संशोधनाच्या क्षेत्रात "संशोधक" त्रैमासिकाने मोलाची कामगिरी बजावली आहे. इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे यांचे अनेक अप्रकाशित मौलिक लेख "संशोधक" ने छापलेच पण मुख्यतः इतिहासाची साधने जुळविण्यासाठी आवश्यक असलेली महत्त्वपूर्ण साधन-सामुग्री एकत्रित करण्याचे व त्यापैकी शक्य ती सर्व प्रकाशित करण्याचे महत्त्वाचे कार्यही "संशोधक" ने निरंतर केले.

दरम्यान अशा बहुतेक सर्व दर्जेदार व संशोधनात्मक लिखाण प्रसिद्ध करणाऱ्या मासिक पत्रिकांचे जे होते तेच "संशोधक"चेही झाले. चोखंदळ वाचक वर्गाचा अभाव व आर्थिक ओढाताण यामुळे "संशोधक" अनियमितपणे का होईना पण प्रसिद्ध होत राहिले.

राजवाडे मंडळाने आता हे त्रैमासिक मार्च १९८० पासून नव्या स्वरूपात दर ३ महिन्यांनी नियमितपणे प्रकाशित करण्याचे ठरविले आहे.

त्रैमासिकाची वार्षिक वर्गणी रु. १५-०० राहील. किरकोळ अंकाची किंमत रु. ५-०० असेल.

संपादक मंडळ

"संशोधक" च्या संपादक मंडळात श्री. श्री. भा. भट, श्री. द. रा. भट, प्रा. डॉ. प्र. न. देशपांडे व प्रा. डॉ. मु. ब. शाह असतील.

अभ्यासकांनी व इतिहासप्रेमी लेखकांनी आपले लिखाण "संशोधक" कडे पाठवावे अशी विनंती संपादक मंडळाने केली आहे.

शाळा, महाविद्यालये व संशोधन संस्थांनी वर्गणीदार होण्यासाठी राजवाडे मंडळाशी संपर्क साधावा.

मार्च १९८० चा अंक शिव पुण्यतिथी त्रिशताब्दीनिमित्त विशेषांक म्हणून प्रसिद्ध होईल असे कळते.

 REGD. NO. SAT

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.